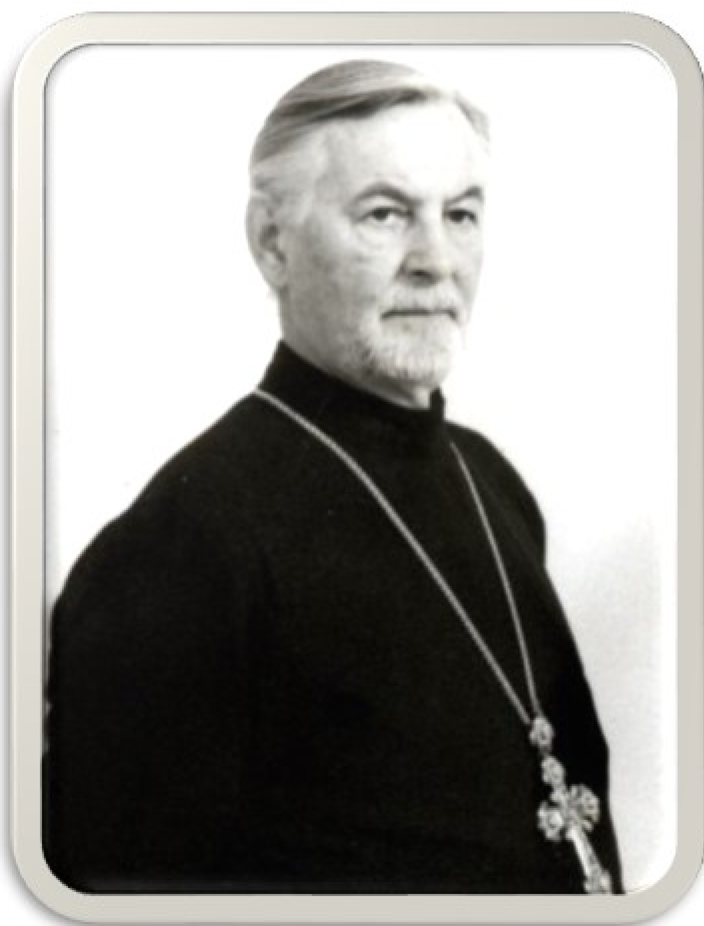
Alexander Schmemann



Din apă și din Duh



Editura Apa Vieții

ALEXANDER SCHMEMANN

DIN APĂ ȘI DIN DUH

Studiu liturgic al botezului

Traducere **Pr. Prof. Ion Buga**

EDITURA SYMBOL
1992

PROLOGUL TRADUCĂTORULUI

Dacă privești timpul fără atenție maximă ți se pare că el curge prin albia lumii monoton și întîmplător, că nimeni nu răspunde în dreptul lui și nu-l diriguiește în vreun sens anume. Este vorba doar de o iluzie așa cum se poate întîmpla privitorului unui rîu care curge de veacuri, inconștient și ireversibil. Trebuie multă încordare să descoperi în inima vremii pe cei care hotărăsc sensurile ei majore, valorile și justificările fiecărui veac în parte, pe cei ce poartă pe umerii lor povara rațiunii de a fi a fiecărui veac. Unul din reperele hotărîtoare în marea curgere a învolburatului secol XX este profesorul Schmemann care, într-o vreme în care totul părea pierdut pentru ordine și frumusețe, are curajul să restabilească, în limitele absolutului, universul liturgic creștin, atît de amenințat de furtunile din afară și dinlăuntru. Fiindcă este deja definitiv recunoscută, analizată chiar pînă la saturație criza valorilor consumată în acest veac și dacă cele mai multe din valorile autentice au pierit sau au fost marginalizate, cum putea să rămînă netulburată și neștirbită tocmai lumea cea mai sensibilă și mai fragilă, lumea liturgică, această realitate dumnezeiască pogorîtă în limitele omenești printr-o tainică rațiune și iubire divină. Dealtfel momentele esențiale din existența lumii sînt liturgice și nu amintim decît pe cele două hotărîtoare: Testamentul vechi din Sinai și Testamentul nou de la Cina euharistică. Ambele au avut același mare dușman: formalismul „Litera ucide iar Duhul face viu" (2 Cor. 3,6). Avertismentul este valabil în orice domeniu, dar nicăieri nu-i mai adevărat decît în universul liturgic.

Cu mult înainte de a fi dărîmat templul din Ierusalim, formalismul făcuse din el o peșteră a morții în care a fost îngropat și Iisus Hristos pentru a-i da viață din interior, „cu moartea pe moarte călcînd". În ultimă analiză,

sensul suprem al Întrupării lui Hristos este cel liturgic; El a venit pentru a răspunde la întrebarea esențială: unde să ne închinăm? (cf. In. 4,20), iar răspunsul vizează tocmai formalismul ucigător și mutația închinării „în Duh și în adevăr". Dar muntele formalismului amenință necontenit adevărata închinare și trebuie să apară mereu un mîntuitor așa cum se întîmplă și cu Alexander Schmemann care, nu întîmplător, trece prin Samaria Occidentului unde formalismul și minimalismul „validității" sterile și a raționalismului cazuistic a dus liturgica creștină la teatrul absurd al formulei maximale a lui „ex opere operato". Ortodoxia pare încă netulburată și automulțumită că nenorocirea e în curtea vecinului fără să recunoască, cu frică și cutremur, că nici triumfalismul ortodox nu-i mai puțin adormitor decît formalismul apusean, fiindcă și în Apus și în Răsărit liturgicul, în cele mai multe situații, nu depășește nivelul unui funcționarism, cel mult conștiincios. Este adevărat că în Ortodoxie s-a păstrat aproape neștirbită forma și ne mîndrim cu lungimea slujbelor noastre. Este deja simptomatic faptul că poporul de la țară apreciază valoarea unei slujbe după lungimea ei dar că nu mai trăiește evenimentul propriu-zis este cu totul altă poveste, de care autorul acestui monument liturgic, Schmemann, se ocupă cu multă competență și putere.

Dar să conturăm în cîteva linii imaginea pământească a profesorului teolog, Preotul Alexander Schmemann.

S-a născut la Revel — Estonia, într-o familie rusă, de origine baltică din partea tatălui, în anul 1921. În tinerețe pleacă la Paris, împreună cu toată familia și rămîne aici pînă la plecarea sa în America, în 1951, cînd îl cunoaște pe Preotul George Florovsky care a exercitat asupra lui o vie atracție și a cărui concepție liturgică și patristică ortodoxă a împărtășit-o deplin.

După studii secundare la Paris apoi la Institutul de teologie ortodoxă Saint Serge, se căsătorește cu Juliana Ossorguine în 1943. Urmează o vreme cursuri de literatură la Sorbona. Studiile teologice l-au atras definitiv de partea lor și mai ales liturgica.

În 1946 este hirotonit preot în parohia rusă din emigrație de la Clamart, unde locuia Nicolae Berdiaev. Orientarea proprie a Preotului Alexander Schmemann a fost marcată profund de mărturia pe care a fost chemat să o dea ca ortodox în anii viețuirii lui la Paris.

În perioada imediat următoare a celui de-al doilea război mondial, Catolicismul era angajat într-o reînnoire patristică, liturgică și ecleziologică. Ortodoxia din emigrație, prin vîrfurile ei impunătoare ca Bulgakov, Evdokimov, Zenkovsky, Kartacev, Kern, Afanassiev, Kniazeff, Florovsky, Lossky etc. influența discret și profund aceste frămîntări occidentale. În această luptă de clarificare a duhului autentic liturgic și patristic creștin s-a angajat total tînărul teolog Schmemann. Avînd o mare putere de sinteză istorico-patristică și preocupat de liturgică în mod fundamental el reușește să consemneze în domeniul liturgicii, așa cum a reușit Lossky în cel dogmatic, duhul cel mai autentic, mai pur și mai viu al Ortodoxiei. În cazul în care frămîntările și mutațiile de ordin social-politic ale lumii contemporane vor conduce la o nouă universalizare (semnele actuale duc inevitabil la această formulă), emigrația ortodoxă, cu preponderență copleșitoare cea rusă, va avea rolul de înainte mergător într-o lume de reevaluări și restructurări în plan religios. Soluția ortodoxă atît de minunat conturată de Schmemann în cele două lucrări de teologie liturgică „Din Apă și din Duh" și „Euharistia" va rămîne un fericit reper în drumul de azi și de mîine al mărturisirii ortodoxe.

În aceste două lucrări fundamentale autorul reușește să redescopere, pentru el și pentru noi, elementul

liturgic de permanență, duhul àutentic și sensul originar al cultului creștin, care, de-a lungul veacurilor a suferit destule modificări, de formă mai ales dar și de fond, mai mult în Apus decît în Răsărit. Primejdia care amenință permanent este aceea a unei hiperadaptibilizări a cultului creștin la posibilitățile, din ce în ce mai comode, ale omului contemporan, cînd, de fapt, adevărata creștere trebuia să se întîmple exact invers — ridicarea omului pe o linie ascendentă nesfîrșită spre măsurile dumnezeiești ascunse în inima închinării adevărate.

Exilul, emigrația, a obligat întotdeauna pe cei loviți de această tragedie la o reconsiderare profundă a valorilor fundamentale dintre care cea dintîi este închinarea. După titlul foarte sugestiv al scriitorului român Horia Vintilă „Dumnezeu s-a născut în exil", aceste mutații radicale s-au făcut pe fondul unor emigrații, așa cum se întîmplă cu Avraam, Moise, exilul babilonic, dărîmarea Ierusalimului la anul 70 d.H. etc. În exil ești obligat să întemeiezi o lume nouă, să o iei mereu de la capăt. De aceea trebuie să reconsideri originile, să înțelegi sensul originar al existenței, cu deosebire cel religios. Opera teologului Schmemann este tocmai această restabilire a jertfelnicului creștin, în pămînt străin, la rîul Babilonului occidental, în vremuri de mare rătăcire și de criză spirituală, cum nu a cunoscut lumea niciodată. Rezolvarea acestei mari crize nu poate să se facă, după opinia autorului, decît „în lumina eclezziologiei ortodoxe", și mai ales în spațiul liturgic al adorației „în Duh și în adevăr".

Denunțînd interpretările eronate, practicile aberante, reducerile de tot felul, întîmplate în spațiul sacru al lui „lex orandi" autorul redescoperă creștinilor formaliști de azi, realitatea ultimă a cultului și necesitatea ca această realitate cultică să fie reactualizată deplin și serios în viața credincioșilor. Altfel între credință și viață va rămîne acea prăpastie abisală asupra căreia avertizează

Mîntuitorul însuşi în nesfîrşitul şi zguduitorul „vai vouă, fariseilor făţarnici" (Mt. 23, 13, 35).

Alertat sincer şi total de criza actuală a creştinismului, Schmemann, cu claritatea, cu caracterul incisiv, cu ironia plină de bunătate, dar mai ales cu probitatea intelectuală care îi erau proprii, în bogata-i operă scrisă, expune mai multe probleme istorice, dogmatice, spirituale, care au condus la criza actuală, dramatică la occidentali, latentă la ortodocşi. Şi, ceea ce este cel mai important, el propune adesea soluţii dintre cele mai fericite. Deşi realistă, analiza făcută de el nu duce nici la deznădejde, nici la renunţare; este mult optimism şi încurajare în paginile pline de robusteţe ortodoxă ale marelui teolog, şi aceasta pentru că pune ca cheie de rezolvare a celor mai grele probleme rugăciunea, din care răsar neînvinse lumina şi bucuria. Această notă de biruinţă finală a binelui şi a adevărului, chiar trecînd prin nesfîrşite „case ale morţii" ori prin Siberiile îngheţate ale ateismului şi ale raţionalismului materialist-ştiinţific, este o permanenţă a sufletului ortodox, cu deosebire a celui slav, începând cu Dostoievski şi pînă la Schmemann. Trebuie să recunoaştem că cea mai puternică lecţie de Ortodoxie în acest veac păgîn şi sîngeros a fost prezentată de „inteligenţa" rusă din exil, în majoritate ortodoxă.

Întreagă operă a teologului Schmemann este un avertisment neînduplecat asupra pericolului care pîndeşte creştinătatea, acela de a nu mai trăi adevărul ei, fapt de care se fac vinovaţi mai întîi slujitorii acestui adevăr. Nu poate să fie decît extrem de alarmant, spune el, faptul că cele mai mari atrocităţi din acest veac, şi dintotdeauna s-au întîmplat în lumea creştină, iar Hitler şi Stalin erau botezaţi „valid". Cineva trebuie să dea răspuns la aceste grele întrebări şi cei dintîi vor fi preoţii. Răspunsul cel mai clar şi adevărat îl dă Alexander Schmemann.

Am putea spune, cercetînd opera teologului Schmemann, că el a stat de veghe în inima veacului, participînd cu toată ființa lui la dezbaterile spirituale din vremea noatră. „Această luptă angajează pe toți creștinii azi și privește poziția pe care o pretinde creștinismul în lumea noastră modernă. Noi încercăm să examinăm problemele, speranțele și dificultățile lumii la lumina intuiției sacramentale care a animat întotdeauna Ortodoxia în viziunea ei asupra lumii. Făcînd aceasta, vom descoperi dimensiunile cosmice și sobornicești ale «cultului» creștin, care, prin natura lui și prin cîmpul lui de acțiune, tinde să îmbrățișeze, să asume, să transfigureze toate lucrurile".

Trăind în Occident, dar purtînd suflet ortodox și răsăritean, el privește cu luare aminte și cu îngrijorare marea sfîșiere dintre cele două lumi creștine, încercînd să înțeleagă și să explice profund fenomenul cel mai trist din existența bimilenară a creștinității. Iată cum analizează această dramă capitală: „Cele două «jumătăți» care alcătuiesc creștinătatea încă de la apariția ei în istorie, orientală și occidentală, trăiesc de multe secole într-o despărțire ecleziastică și doctrinară dar și într-o ignoranță mutuală aproape completă. Chiar dacă avem cu siguranță o interpretare diferită a cauzelor și a naturii divizării noastre, admitem toți în prezent că rezultatele sînt tragice. Mai ales, aceste despărțiri, favorizează în interiorul fiecăreia din cele două «lumi» separate, un sentiment de suficiență, care, la rîndul lui, duce la o restrîngere a viziunii spirituale și la o sărăcire a perspectivei teologice.

Există multă polemică dar nici un efort de înțelegere, multe acuzații dar nici un interes real, două monologuri mai degrabă decît un dialog. Nu este exagerat să se spună că exact mișcarea liturgică, înaintea unei mișcări ecumeniste organizate a fost prima care a rupt ignoranța și indiferența, a creat condițiile unei noi întîlniri bazată nu pe teamă și suspiciune, ci pe iubire, pe respect reciproc și mai ales pe terenul comun al rugăciunii.

Opera unor oameni ca Odo Casel și Lambert Beaudouin, J.A. Jungmann și Louis Bauyer, Romane Guardini și H.A. Reinhold, pentru a nu cita decît cîțiva, a făcut mai mult decît a arunca bazele unei reînnoiri liturgice în catolicismul roman. Aceste opere au contribuit la deschiderea unei perspective teologice și spirituale comune și la restabilirea unui limbaj cu adevărat sobornicesc, fără de care nu ar fi fost posibilă nici o întîlnire fructuoasă și nici o conversație ecumenistă. Scrierile lor au fost și rămîn la fel de importante și pentru noi ortodocșii cît și pentru frații noștri occidentali. Fiindcă ei ne-au ajutat, nu numai să înțelegem moștenirea liturgică și spirituală a Occidentului, ci, oricît de paradoxal ar părea, să înțelegem mai bine propria noastră lex orandi. *Aceasta nu înseamnă un acord asupra tuturor punctelor, dar, cu oameni ca ei, chiar și dezacordurile sînt ziditoare și pline de semnificație. Într-adevăr, ridicînd adevăratele probleme, plasînd studiul liturgic într-o perspectivă misionară, teologică și ecumenică, și, mai presus de toate, prin spiritul lor de caritate, ei au trasat calea pe care noi trebuie să o recunoaștem ca pe calea noastră comună.*

Se înțelege de la sine că eu nu încerc să elimin sau să minimalizez punctele de dezacord doctrinar, căci aceasta ar fi în contradicție cu însuși bazele adevăratului duh ecumenist. Ecumenismul nu înseamnă o atitudine relativistă sau un compromis, ci, mai ales, atitudinea de a asculta și a fi ascultat și de a face din căutarea adevărului o sarcină comună, oricît de grea ar fi".

Aceste rînduri scrise de Schmemann în prefața cărții lui intitulată „For the Life of the World" din 1963 arată destul de limpede perspectiva ecumenistă și misionară a operei sale care avea să se nască, bogată, profundă și luminoasă.

Atît pentru a releva și alte dimensiuni ale viziunii teologice și liturgice a profesorului Schmemann, cît și

pentru a provoca pe cititorii acestei cărți să descopere și să cerceteze întreaga operă a lui, dăm, în continuare, cîteva fragmente din cartea amintită mai sus care nu este altceva decît o culegere de eseuri scrise pentru studenții din National Christian Student Federation — New York.

VIAȚA LUMII

1

„Omul este ceea ce mănîncă". Această afirmație o face filozoful materialist german Feuerbach... Spunînd aceasta el credea că a încheiat socotelile cu toate speculațiile „idealiste" asupra naturii umane. De fapt, fără să știe, el exprima concepția cea mai religioasă a omului. Căci — cu mult înainte de Feuerbach — Biblia dădea aceeași definiție omului. Există o istorie biblică a creației. Aici ni se prezintă omul, mai întîi de toate, ca o ființă înfometată. Și lumea întreagă este hrana lui.

Conform autorului primului capitol al Genezei, îndată după îndemnul de a se înmulți și de a stăpîni pămîntul, Dumnezeu învață pe oameni să se hrănească din pămînt: „Vă dau toate plantele purtătoare de semințe... și toți pomii care au roade purtătoare de semințe, aceasta va fi hrana voastră".

Omul trebuie să mănînce pentru a trăi. El trebuie să integreze lumea în trupul lui, să o asimileze, să facă din ea trupul și sîngele său. El este cu adevărat ceea ce mănîncă. Și lumea întreagă ne este prezentată ca o masă dintr-un banchet universal oferit omului. Această imagine a ospățului, de-a lungul întregii Scripturi, rămîne imaginea vieții însăși. Ea este imaginea vieții la crearea ei. Ea este, de asemeni, imaginea vieții la terminarea ei, la împlinirea ei... „ca voi să mîncați și să beți la masa Mea în Împărăția Mea".

Încep cu această temă a hranei — aparent secundară, în raport cu „marile probleme religioase" ale epocii noastre — pentru că rațiunea de a fi a acestui eseu este de a răspunde, pe cît posibil, la această întrebare: Despre care viață vorbim? Care viață propovăduim noi, proclamăm, anunțăm atunci cînd, în calitate de creștini, mărturisim că Hristos a murit pentru viața lumii? Ce este această viață care este deodată și motivarea și începutul și scopul misiunii *creștine?*

Răspunsurile actuale la această întrebare sînt, în mare, de două feluri. Printre noi există aceia pentru care viața, cînd se vorbește de ea în termeni religioși, vor să spună viață religioasă. *Și această viață religioasă este o lume în sine, care-și are existența separată de lumea profană și de viața acesteia. Este lumea „spiritualității" și, în zilele noastre, pare să cîștige tot mai multă popularitate. Chiar și librăriile aeroporturilor sînt pline cu antologii ale scrierilor mistice.* Misticele elementare, *acesta este titlul pe care l-am văzut pe una din aceste cărți. Pierdut, dezorientat, în vacarm, frustrat de „viață", omul acceptă cu ușurință invitația de a intra în sanctuarul intim al sufletului său, să descopere aici o altă viață, și să se așeze cu bucurie la un „ospăț spiritual" bine alimentat cu hrană spirituală. Aceste bucate spirituale îl vor* ajuta. *Îl vor ajuta să-și regăsească pacea spiritului său, să îndure viața „profană" cu toate necazurile ei, să ducă o viață mai sănătoasă și mai „dăruită", să „păstreze zîmbetul" într-o manieră profund religioasă. Și, în acest caz,* misiunea *constă în a converti oamenii la această viață „spirituală", în a-i face religioși. Se insistă pe aspectul cutare sau cutare, se construiesc chiar teologii în acest cadru al gîndirii. Acestea merg de la evlavia populară pînă la interesul sofisticat pentru doctrinele mistice ezoterice. Dar rezultatul este mereu același: viața „religioasă" face din viața profană — aceea în care se mănîncă și se bea — o*

viață neînsemnată, o privează de orice sens real, o reduce la un simplu exercițiu de pietate și de răbdare. Și cu cît „ospățul religios" este mai spiritual, cu atît reclamele luminate cu neon: „MÎNCAȚI ȘI BEȚI" pe care le vedem pe autostrăzi devin mai profunde și mai materialiste.

Dar există și aceia pentru care afirmația „pentru viața lumii", pur și simplu pare să însemne „pentru o viață mai bună a lumii". Dacă într-un taler al balanței se află „spiritualiștii" în celălalt se află activiștii. Este adevărat că astăzi am depășit definitiv optimismul simplist și euforia „evangheliei sociale".

Toate implicațiile existențialismului cu angoasele lui, ale neo-ortodoxiei cu viziunile ei pesimiste și realiste asupra istoriei au fost asimilate și tratate cu interesul pe care îl meritau. Dar credința fundamentală că creștinismul este, înainte de toate, acțiune, *a rămas intactă. Ba, chiar a căpătat o nouă vigoare. Cînd lucrurile se percep de această manieră, creștinismul a pierdut lumea pur și simplu. Și trebuie să regăsim lumea. Tocmai de aceea misiunea creștină constă în a recupera viața care s-a rătăcit. Și totuși întrebarea fundamentală rămîne fără răspuns: Care este deci* viața *pe care trebuie să o recîștigăm pentru Hristos, să o încreștinăm? Altfel spus, care este țelul suprem al acestei opere și al acestei activități? Care este viața vieții însăși? Care este conținutul vieții veșnice?*

2

„Omul este ceea ce mănîncă". Dar ce mănîncă el și pentru ce? Aceste întrebări păreau naive și ușuratice nu doar pentru Feuerbach, ci încă și mai mult pentru adversarii lui religioși. Pentru aceștia, ca și pentru el, a mînca era o funcție materială și singura întrebare importantă era de a ști dacă, în plus, omul poseda o „suprastructură" spirituală.

Religia spunea da. Feuerbach spunea nu. Dar ambele răspunsuri erau date în cadrul aceleiași opoziții fundamentale dintre spiritual și material. „Spiritual" opus lui „natural", „sacru" opus lui „profan", astfel au fost, timp de secole, singurele cadre acceptate, singurele categorii comprehensibile ale gîndirii și ale experienței religioase. Și Feuerbach, cu tot materialismul său, era, de fapt, un moștenitor natural al „idealismului" și al „spiritualismului" creștin.

Dar, așa cum am văzut, Biblia însăși începe cu omul considerat o ființă înfometată, cu omul care este ceea ce mănîncă. Totuși perspectiva este cu totul diferită. Nicăieri în Biblie nu aflăm dihotomiile care, pentru noi, sînt cadrul deja normal pentru orice abordare teologică. În Biblie, hrana pe care o mănîncă omul, lumea pe care trebuie să o consume pentru a trăi, îi este dată de Dumnezeu și îi este dată ca „împărtășire cu Dumnezeu". Lumea, ca hrană a omului, nu este ceva „material", nu este limitată la funcții materiale, ca și cînd ar fi opusă și contrarie funcțiilor specifice „spirituale" prin care omul este relegat de Dumnezeu. Tot ceea ce există este darul lui Dumnezeu făcut omului, pentru a face din viața omului o comuniune cu Dumnezeu. Este iubirea lui Dumnezeu făcută hrană, făcută viață pentru om. Dumnezeu binecuvîntează tot ceea ce El crează, și în limbajul biblic aceasta vrea să spună că El face din întreaga creație semnul și mijlocul revelării sale. „Gustați și vedeți că bun este Domnul".

Omul este o ființă care are foame. Dar el are foame de Dumnezeu. In spatele foamei vieții noastre se află Dumnezeu. Orice dorință este, finalmente, dorință de El. Desigur, omul nu este singura ființă care flămînzește. Tot ceea ce există trăiește „mîncînd". Creația întreagă depinde de hrană. Dar ceea ce face ca poziția omului în univers să fie unică este aceea că numai lui i s-a cerut

să-L binecuvînteze pe Dumnezeu pentru hrana și viața primite de la El. Numai lui i s-a cerut să răspundă binecuvîntării lui Dumnezeu cu propria-i binecuvîntare.

Lumea a fost creată ca o „materie", ca un material al unei euharistii universale și omul a fost creat ca preotul acestui sacrament cosmic.

Oamenii înțeleg toate acestea în mod instinctiv chiar dacă ei nu le mai cugetă. Secole de profanare n-au reușit să transforme mîncarea în ceva strict utilitar. Hrana este încă tratată cu respect. Un prînz este încă un ritual — este ultimul „sacrament natural" al familiei și al prieteniei, al unei vieți care nu-i altceva decît „mîncare" și „băutură". A mînca reprezintă încă ceva mai mult decît a menține funcțiile corpului. Poate că oamenii nu mai înțeleg acest „mai mult"; totuși ei au în inimă dorința de a-l celebra. Ei au încă foame și sete de viață sacramentală.

3

Nu este întîmplător faptul că al doilea text biblic, cel despre cădere, este, de asemeni, centrat pe hrană. Omul a mîncat fructul oprit. Fructul acestui arbore unic (indiferent ce ar putea să semnifice în alte tradiții) era diferit de toți ceilalți pomi ai Raiului; el nu era oferit omului ca un dar. Dumnezeu nici nu-l dăduse nici nu-l binecuvîntase. A-l mînca însemna să te condamni a fi în comuniune doar cu el și nu cu Dumnezeu. Aceasta este imaginea lumii iubite doar pentru ea. A se hrăni din această lume nebinecuvîntată înseamnă imaginea unei vieți ce-și are în sine scopul.

Pare deja natural experienței umane de a vedea lumea ca o realitate opacă și nu traversată de prezența lui Dumnezeu. Pare firesc de a nu mai duce o viață de mulțumire pentru darul pe care Dumnezeu ni l-a făcut dăruindu-ne o lume. Pare foarte natural de a nu fi o ființă euharistică.

Lumea este decăzută pentru că ea nu mai știe că Dumnezeu este „totul în toate". Cumulul persistent al acestui dispreț față de Dumnezeu este păcatul originar care orbește lumea. Ea a acceptat secularismul universal care încearcă să fure lumea lui Dumnezeu.

Că omul depinde de lume este un lucru firesc; dar această dependență avea un scop să devină o comuniune neîntreruptă cu Dumnezeu în Care există toată viața. Omul trebuia să devină preotul unei euharistii: aceea de a oferi lumea lui Dumnezeu și în această ofrandă, el era chemat să primească darul vieții. Dar, în această lume decăzută, omul nu are puterea sacerdotală de a o face. Dependența lui față de lume, a devenit un circuit închis, închis în el însuși. Și iubirea lui și-a pierdut calea. El continuă să iubească, să aibă foame. El se știe dependent de ceea ce îl depășește. Dar este lumea în sine care-i singura lui iubire și singura lui dependență. El nu știe nici măcar că a respira poate să fie comunicare cu Dumnezeu. El nu mai știe nici chiar acest adevăr: a mînca poate să însemne primirea lui Dumnezeu într-un sens mult dincolo de cel corporal. El uită că lumea, oxigenul ei, hrana ei, sînt prin ele însele incapabile să ne aducă viața: ele nu pot acest lucru decît dacă le primim din iubirea lui Dumnezeu, în Dumnezeu, și ca purtătoare ale darului divin al vieții.

Lumea naturală, separată de izvorul vieții, este o lume care moare. Pentru cel care gîndește că hrana este sursă de viață în ea însăși, a mînca înseamnă a se împărtăși de această lume care moare: a se împărtăși de moarte.

În această povestire a Raiului, drama mîncării oprite are loc în răcoarea serii, adică la sfîrșitul zilei. Și Adam, cînd părăsea Raiul sau viața care trebuia să fie euharistică — ofrandă de mulțumire lui Dumnezeu — conducea, de fapt, lumea întreagă în întuneric.

Abia în Hristos toată rătăcirea se sfîrşeşte fiindcă El este Răspunsul pentru orice foame omenească de Dumnezeu, este viaţa pe care omul o pierduse şi restituită prin El omului.

IAR VOI SÎNTEŢI MARTORII ACESTORA

1

Inutil să mai repetăm aici ceea ce s-a spus atît de des în aceşti ultimi ani. Biserica este misionară; a fi misionară este însăşi esenţa ei, viaţa ei. Este totodată necesar să ne reamintim aici cîteva dimensiuni ale misiunii creştine pe care le-am uitat adesea de cînd Biserica a acceptat instituţionalizarea ei în lume, poziţia ei respectabilă de „religie pentru lume".

Dar mai întîi, cîteva cuvinte asupra situaţiei noastre misionare de azi. Oricare ar fi fost rezultatele misiunii creştine în trecut, astăzi noi trebuie să constatăm în mod cinstit un dublu eşec: eşecul de a fi repurtat vreo „victorie" substanţială asupra celorlalte mari religii mondiale; eşecul de a depăşi, de o manieră semnificativă, secularismul crescînd şi dominant al culturii noastre.

În raport cu alte religii, creştinismul se prezintă simplu ca una dintre ele şi epoca în care creştinii puteau să le considere ca „primitive" este trecută demult. Nu numai că acestea nu au dispărut, dar arată astăzi o vitalitate remarcabilă şi „fac prozelitism" chiar în interiorul societăţii noastre aşa-zis creştine. Cît priveşte secularismul, nimic nu arată mai bine incapacitatea noastră de a i ne opune ca divizarea şi confuzia pe care acesta o provoacă printre creştini. Respingerea totală şi violentă a secularismului de către toate categoriile „tradiţionalismului" creştin provoacă un conflict ascuţit cu acceptarea lui aproape entuziastă de către numeroşii interpreţi creştini ai „lumii moderne" şi ai „omului modern".

De unde „revizuirile distrugătoare" făcute de către creştini metodelor lor misionare, locurilor şi rolurilor pe care le au în societate.

Aici se pot discerne două curente sau tendinţe. Există mai întîi curentul religios *despre care am vorbit într-un alt capitol. Se socoteşte că obiectul misiunii este acela de a propaga* religia *considerată ca o nevoie esenţială a omului. Ceea ce este semnificativ aici, este aceea că chiar Bisericile cele mai tradiţionale, cele mai dogmatice, cele mai „exclusive" acceptă ideea unui* modus vivendi *cu celelalte religii, precum şi toate speciile de „dialog" şi de „apropiere". Există — aşa se presupune — o religie fundamentală, „valori religioase şi spirituale" fundamentale pe care trebuie să le apărăm împotriva ateismului, materialismului şi a altor forme de ireligiozitate. Nu numai creştinii „liberali" şi „fără denominaţiune", dar şi creştinii cei mai conservatori sînt gata să-şi abandoneze vechea idee a misiunii ca predicare a singurei religii adevărate universale, opusă ca atare tuturor celorlalte religii, şi să o înlocuiască printr-un front comun al tuturor religiilor împotriva adevăratului duşman: secularismul. Întrucît toate religiile sînt ameninţate de creşterea lui victorioasă, întrucît religia şi „valorile spirituale" sînt în declin, oamenii religioşi de toate credinţele trebuie să uite certurile lor şi să se unească pentru a apăra aceste valori.*

Dar, ce sînt aceste „valori religioase fundamentale"? Dacă le analizăm cinstit, nu găsim niciuna care să fie „fundamental" diferită de ceea ce secularismul cel mai bun proclamă el însuşi şi oferă oamenilor.

O etică? Aflarea adevărului? Frăţietatea şi solidaritatea umană? Dreptatea? Abnegaţia? Să fim cinstiţi, există mai multă căutare pasionată pentru toate aceste „valori" la „secularişti" decît în organismele religioase care se acomodează atît de uşor la o morală redusă la

minimum, la o indiferență intelectuală extremă față de orice fel de superstiție și de un tradiționalism defunct.

Ce mai rămîne? Faimoasa „neliniște" și nenumăratele „probleme personale" pentru care religia se declară suprem competentă. Dar, chiar și pe acest teren, cînd ea vrea să trateze aceste „probleme", religia trebuie să împrumute tot arsenalul și terminologia diverselor „terapeutici" seculare. De exemplu, „valorile" pe care le pun în relief manualele de fericire conjugală — valori religioase ca și valori secularíste — nu sînt ele, în fapt, identice așa cum este și limbajul, imaginile și tehnicile pe care le propun?

Aceasta ar părea un paradox. Dar religia fundamentală care se predică și se acceptă ca un singur mijloc de a depăși secularismul este, în realitate, o predare în fața secularismului. Această capitulare se poate semnala în toate confesiunile creștine, oricare ar fi eticheta sub care se ascunde, într-o biserică comunitară „dintr-o mahala sau într-o parohie tradițională, ierarhică, confesională și liturgică". Fiindcă această capitulare nu constă în a abandona crezurile, tradițiile, simbolurile și obiceiurile (toate acestea, omul secularizat, obosit de munca lui profesională, le păstrează cu tărie) ci ea constă în a accepta ca rolul religiei să se limiteze la noțiunile care sînt de fapt cele ale secularismului: un ajutor; *fie că este vorba de un ajutor în educație, pacea spiritului sau asigurarea mîntuirii veșnice. Iată „cheia" predicării actuale religioase; și milioane și milioane de creștini mediocri o acceptă azi. Și este dezarmant să constați cît de puțină diferență este în conștiința religioasă a creștinilor aparținînd unor confesiuni ale căror dogme par a se opune radical unele altora. Căci, chiar dacă un om își schimbă religia, aceasta se face de obicei pentru că el află în noua religie primită „mai mult ajutor" și nicidecum „mai mult adevăr". În timp ce șefii religioși sînt în curs de a discuta*

ecumenismul la vîrf, există deja, la nivelul rădăcinilor, un ecumenism real în această „religie fundamentală". În această „cheie" găsim sursa succesului aparent al religiilor în anumite părţi ale lumii, cum este America, unde „boom"-ul religios se datorează, esenţialmente, secularizării religiei. Aceasta este sursa declinului religiei în aceste ţinuturi ale globului unde omul nu mai are timp săşi mai analizeze constant angoasele şi unde „secularismul" arborează totdeauna drapelul pîinii şi al libertăţii.

Dar dacă aceasta înseamnă religie, declinul ei va continua pînă cînd va lua forma unui abandon pur şi simplu al religiei sau se va ajunge să se înţeleagă religia ca un simplu apendice a unei lumi care, de multă vreme, a încetat să se mai refere, în ea însăşi şi pentru toate activităţile ei, la Dumnezeu. În acest declin general al religiilor, „religiile mari", necreştine, au chiar o şansă în plus de supravieţuire. Căci se poate întreba dacă nu cumva anumite „tradiţii spirituale" necreştine nu oferă realmente „un ajutor mai mare" cînd se acceptă punctul de vedere a ceea ce oamenii de azi numesc religie. Islamul şi Budismul oferă „satisfacţii" excelente şi „ajutoare" religioase nu numai oamenilor simpli ci şi intelectualilor celor mai sofisticaţi. Oare înţelepciunea *orientală şi* misticismul *oriental n-au exercitat întotdeauna o atracţie aproape irezistibilă asupra grupurilor religioase de pretutindeni? Există chiar părerea că anumite aspecte „mistice" ale ortodoxiei orientale îşi datorează popularitatea crescîndă în Occident tocmai faptului că sînt asimilate în mod facil — pe nedrept dealtfel — misticismului necreştin oriental. Scrierile ascetice din colecţia* Filocalia *au un succes prodigios în anumite grupuri ezoterice care sînt total indiferente faţă de viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos.*

În ultimă analiză, preocupările spirituale ale acestor grupuri ezoterice nu diferă nicicum de predica apostolilor

cei mai „hristocentrici" ai mîntuirii personale și ai „asigurării vieții veșnice". În ambele cazuri, ceea ce se oferă, este o „dimensiune spirituală" a vieții care lasă intactă și nealterată „dimensiunea materială" — adică pur și simplu lumea — și o lasă intactă fără cea mai mică remușcare. Aceasta este o chestiune dramatică: sub învelișul lor aparent tradițional, anumite forme ale misiunii creștine azi nu cumva aștern drumul unei „religii pentru lume" care nu va avea aproape nimic în comun cu credința care, odinioară, supunea lumea?

2

A doua tendință constă în a accepta secularismul. Conform religiilor unui creștinism „nou religios", secularismul nu este dușmanul; el nu este rodul pierderii tragice a oricărei religii pentru om; el nu este nici un păcat, nici o tragedie. El este doar lumea „care devine adultă", ceea ce creștinismul trebuie să recunoască și să accepte ca perfect normal.

„Onestitatea cere ca noi să recunoaștem că trebuie să trăim în lume ca și cum nu ar exista Dumnezeu". Acest punct de vedere a fost dezvoltat recent în mai multe cărți remarcabile și nu-i nevoie să-l mai expunem aici. Ceea ce ne interesează este aceea că misiunea este înțeleasă aici esențialmente în termenii solidarității umane. Un creștin este „un om dăruit altora". El împarte complet și necondiționat viața umană într-o perspectivă oferită de istoria lui Iisus din Nazaret. Misiunea creștină nu constă în a predica pe Hristos, ci a fi creștin în plină viață.

Fără îndoială, există „accente" foarte valabile în acest curent. Și, mai întîi de toate, trebuie să recunoaștem secularismul ca pe un fenomen „creștin", ca un rezultat al revoluției creștine. El nu se poate explica decît în contextul istoric al cărui punct de plecare este întîlnirea dintre Atena și Ierusalim.

Este într-adevăr una din gravele erori ale antisecularismului religios aceea de a nu vedea că secularismul s-a născut din adevăruri creştine devenite nebune *şi că respingînd orice secularism, el respinge de fapt, împreună cu acesta, aspiraţii şi nădejdi care, desigur, sînt fundamental creştine. Este adevărat că în „secularizare" şi nu în înfruntarea directă cu creştinismul, oamenii celorlalte „mari religii" pot să înţeleagă anumite dimensiuni ale gîndirii şi experienţei creştine fără de care creştinismul nu ar putea fi „înţeles". Este adevărat, de asemeni, că, în dezvoltarea lui istorică, creştinismul s-a întors la dihotomiile precreştine şi fundamental necreştine dintre „sacru" şi „profan", spiritual şi material etc., restrîngînd şi viciind propriul său mesaj. Totuşi, cînd toate acestea ar fi recunoscute, rămîne ultimul adevăr în faţa căruia partizanii creştini ai secularizării par orbi. Acest adevăr este că secularismul — exact din pricina „originii" lui creştine, din cauza peceţii creştine neşterse pe care o poartă — este o* tragedie *şi nu un* păcat. *Este o tragedie fiindcă după ce a gustat din vinul cel bun, omul a preferat şi continuă să prefere apa obişnuită; după ce a văzut lumina cea adevărată, el a ales lumina propriilor lui raţionamente. Este cu adevărat caracteristic faptul că profeţii şi predicatorii „creştinismului secularizat" se referă constant la „omul modern", cel care „foloseşte electricitatea", care este modelat de „industrialism" şi de „concepţia ştiinţifică asupra lumii". Poezia şi arta, muzica şi dansul sînt excluse. „Omul nodern" a „devenit adult", un adult serios pînă la moarte, conştient de suferinţele şi alienările lui, dar nu de bucuriile lui, conştient de sexualitatea lui dar nu de iubire, de ştiinţă dar nu de „mister". Întrucît el ştie că nu există „cer", el nu mai poate înţelege rugăciunea „Tatăl nostru Care eşti în Ceruri", nici afirmaţia că cerul şi pămîntul sînt pline de slava Lui.*

Dar această tragedie este un păcat fiindcă secularismul este o minciună *cu privire la lume. „A trăi în lume ca și cînd Dumnezeu nu ar exista!" Dar* onestitatea *față de Evanghelie, față de toată tradiția creștină, față de experiența tuturor sfinților și față de toate cuvintele cultului creștin cere exact o poziție inversă: a trăi în lume văzînd în ea totul ca pe o revelație a lui Dumnezeu, un semn al prezenței Lui, bucuria venirii Lui, setea comuniunii cu El, nădejdea împlinirii în El. Din ziua Cincizecimii, există o pecete, o rază de lumină, un semn al Duhului Sfînt pentru toți cei care cred în Hristos, care știu că el este viața lumii și că în El lumea, în totalitatea ei, a redevenit o liturghie, o comuniune, o înălțare. A accepta secularismul ca adevărul despre lume înseamnă a schimba credința creștină originară atît de profund și atît de radical încît trebuie să ne punem întrebarea: Vorbim noi oare cu adevărat despre același Hristos?*

3

Singura propunere a acestor rînduri este aceea de a arăta, sau mai degrabă de a semnala că alegerea între aceste reduceri ale creștinismului — „religia" și „secularismul" — nu este singura alegere posibilă: că de fapt aceasta este o falsă dilemă. „Și voi sînteți martorii acestor lucruri...". Care lucruri? Într-un limbaj care nu va putea fi niciodată apropiat, noi am încercat să vorbim despre aceste lucruri. Și sîntem siguri că înălțarea Bisericii în Hristos, în bucuria lumii care va veni, în Biserica tainică — dar, început, prezență, făgăduință, realitate, anticipare — a Împărăției, este izvorul și începutul oricărei misiuni creștine.

Misiunea creștină este totdeauna la începutul ei.

Astăzi *sînt eu trimis în lume în pace și* întru bucurie *„văzînd lumina cea adevărată, primind Duhul cel ceresc și mărturisind iubirea divină".*

Ce trebuie deci să fac acum? Ce trebuie să facă Biserica și fiecare creștin din această lume? Care este misiunea noastră? La aceste întrebări nu există răspunsuri sub formă de rețete practice. Totul depinde de mii și mii de factori și, în mod cert, trebuie fără încetare să punem la lucru toate facultățile noastre, inteligența și înțelepciunea, puterea de organizare și de plănuire. Și în același timp totul depinde esențialmente de faptul că vom fi sau nu martori adevărați ai bucuriei și ai Duhului Sfînt, ai acestei vieți noi la care participăm în Biserică.

Numai atunci cînd, în bezna acestei lumi noi vom discerne că Hristos a „umplut toate de Sine", că lucrurile, oricare ar fi ele ne sînt revelate și date în plenitudinea sensului și a frumuseții lor. Un creștin este cineva care, oriunde ar privi, află pretutindeni pe Hristos și se bucură în El. Și această bucurie transformă *toate planurile și programele omenești, hotărîrile și mișcările lumii; bucuria face din misiunea ei taina revenirii lumii la Cel care este viața lumii.*

INTRODUCERE

REDESCOPERIREA BOTEZULUI

I

Odinioară, în primele timpuri ale creştinismului, taina botezului era săvîrşită în cursul nopţii pascale, ca parte componentă (organică) a marii sărbători anuale a Sf. Paşti[1]. Încă şi astăzi, cînd legătura între cele două ceremonii s-a rupt de multă vreme, ritualul botezului şi sărbătoarea Sf. Paşti poartă neştearsă pecetea interdependenţei lor iniţiale[2]. Puţini creştini însă mai realizează acest lucru. Puţini sînt aceia care ştiu că slujba Sf. Paşti este în esenţa ei o slujbă baptismală; că atunci cînd ei ascultă, în ajunul Sf. Paşti, lectura textului biblic referitor la trecerea prin Marea Roşie sau cel referitor la experienţa profetului Iona în pîntecele chitului, sau a celui referitor la cei trei tineri aruncaţi în cuptorul de foc de la Babilon, ei ascultă cele mai vechi „paradigme" sau preînchipuiri ale botezului şi că, de fapt, participă la marea priveghere baptismală. Ei nu-şi dau seama că bucuria care iluminează noaptea sfîntă pascală, cînd răsună anunţul victorios: Hristos a înviat! este bucuria celor care „au fost botezaţi în Hristos şi s-au îmbrăcat în Hristos", a celor care „prin botez au fost îngropaţi cu Iisus în moartea Lui; ca, precum Hristos a înviat din morţi prin slava Tatălui" să poată duce şi ei „o viaţă nouă" (Rom. 6, 4). Puţini creştini ştiu că Sf. Paşti, ca celebrare liturgică a acestei sărbători decurgeau la început din celebrarea Sfîntului

Botez; că Sf. Paşti, „sărbătoarea sărbătorilor", este astfel împlinirea botezului şi că botezul este într-adevăr o taină pascală.

A afla însă toate acestea nu înseamnă doar descoperirea unui capitol interesant al arheologiei liturgice: este mai degrabă singurul mod de a înțelege mai bine botezul, semnificaţia lui în viaţa Bisericii şi în viaţa fiecărui credincios. Şi tocmai de înțelegerea mai adîncă a acestei taine fundamentale a credinţei şi a vieţii creştine avem astăzi nevoie mai mult ca oricînd şi decît orice lucru. Pentru ce? Pentru că trebuie să recunoaştem sincer, botezul este absent din viaţa noastră. Desigur, noi continuăm să-l acceptăm cu toţii ca pe o necesitate evidentă; nici un creştin nu se opune botezului şi nici nu-l pune la îndoială şi el continuă să fie săvîrşit în bisericile noastre. Cu alte cuvinte, botezul este considerat ca mergînd de la sine. Totuşi, în ciuda tuturor celor de mai sus, îndrăznesc să afirm că în realitatea faptelor, el este absent şi că această absenţă este astăzi la rădăcina multor tragedii ale Bisericii.

Pentru început, botezul este absent din cultul bisericesc dacă înțelegem prin cult ceea ce termenul respectiv (litourgia) a însemnat întotdeauna: o lucrare colectivă care implică şi la care participă realmente adunarea Bisericii, adică întreaga comunitate. Nu-i aşa că astăzi, din punct de vedere liturgic, botezul a devenit o ceremonie privată, de familie, săvîrşită în general în afara slujbelor cultice comune, mai precis, în afara „liturghiei"?

Nu-i aşa că astăzi poţi fi creştin şi să practici ani şi ani religia creştină fără să fi asistat vreodată la săvîrşirea tainei Sf. Botez, fără să ştii măcar cum se săvîrşeşte această mare taină a Bisericii? Fiind astfel absent din cadrul Sf. Liturghii, botezul este, în mod evident, absent din credinţa noastră. Creştinul, în vremurile vechi, ştia de exemplu că Paştile erau în fiecare an aniversarea propriului botez, a participării sale în viaţa Celui Înviat.

El știa că Învierea lui Hristos era reafirmată în acest act al regenerării și al renașterii prin care noii membri erau integrați „vieții celei noi”. Ori, astăzi, creștinul nu mai face nici o legătură directă între botez și el însuși sau chiar între el și Biserică. El știe, desigur, că a fost botezat și că botezul este condiția necesară a apartenenței lui la Biserică. Dar această cunoaștere rămîne abstractă; creștinul nu vede în Biserică tocmai comunitatea celor care sînt morți cu Hristos, și care au primit o viață nouă împreună cu El. Credința creștinului de azi nu mai este una baptismală, așa cum era în primele veacuri creștine. Botezul pentru el a încetat să mai fie o realitate și o experiență permanentă ce-i luminează întreaga viață, o sursă de nesfîrșită bucurie și speranță. Actul botezului este notat doar undeva într-un registru, dar, în mod sigur, nu și în memoria lui vie. Și el nu mai trăiește Sf. Paști sau Rusaliile, Crăciunul sau Boboteaza și tot Cultul Bisericii, în legătura lui directă cu botezul, ca realitate al cărei sens și eficacitate în sînul Bisericii se manifestă în/și prin botez. În sfîrșit, încetînd să mai hrănească credința creștină, botezul a pierdut aptitudinea sa de a forma concepția noastră creștină despre lume, adică atitudinea noastră, motivațiile și hotărîrile esențiale. Azi nu mai există o filosofie creștină a vieții care să înglobeze întreaga noastră existență, familială și profesională, istoria ca și societatea, morala și întreaga activitate. Nu mai există diferență între valorile și idealurile acceptate în sînul comunității creștine și cele care există în afara acestei comunități. Creștinul de azi poate fi un bun enoriaș, respectînd normele și filosofia unei vieți care nu are nimic de-a face cu credința creștină, atunci cînd aceste norme nu-i sînt în mod clar opuse.

Creștinul începuturilor știa, nu numai prin intelectul său, ci prin toată ființa lui, că atunci cînd primise botezul intrase în legături cu totul noi cu toate aspectele vieții și

cu întreaga creaţie; că el dobîndise astfel, odată cu credința lui, o înțelegere radical diferită asupra vieții. Pentru el botezul era punctul de plecare şi totodată fundamentul filosofiei creştine a vieţii, o orientare permanentă şi fermă pentru toată existența sa, aducînd răspunsuri la toate întrebările, rezolvînd toate problemele. Acest fundament baptismal noi îl avem mereu. Botezul este celebrat totdeauna. Astăzi însă nu mai este perceput ca poartă ce duce către o viață nouă, ca o forță care ne permite să luptăm pentru păstrarea şi creşterea acestei vieţi în noi.

II

Aceasta este urmarea tragică a faptului că mulți tind să considere ca pe o evoluţie de importanță secundară şi pur exterioară transformarea botezului într-o ceremonie privată, încetînd să mai existe în chiar inima cultului şi a credinţei creştine. Din punct de vedere pur formal — dogmatic şi canonic, aceasta poate să pară de mică importanță. Nu rămîne, oare, botezul valabil, independent de numărul persoanelor care au asistat la el, de timpul şi de locul celebrării, de cantitatea de apă folosită? Desigur, numai faptul că poate exista un astfel de punct de vedere, mărturiseşte despre adînca divergență între duhul tradiţiei autentice a Bisericii pe de o parte şi conştiinţa noastră dogmatică şi canonică actuală pe de altă parte. Mărturiseşte despre totala noastră ignoranță a vechiului principiu conform căruia „lex orandi", regula rugăciunii genera pe cea a credinţei, „lex credendi", adică intensitatea şi calitatea credinţei se măsurau prin semnificaţia rugăciunii.

Adevărul este că acest punct de vedere greşit actual, rezultă dintr-o „pseudomorfoză scolastică" a teologiei ortodoxe care a injectat în Biserică otrava unui spirit

legalist străin Sfinţilor Părinţi şi Tradiţiei. Această influenţă scolastică a atras după sine o îngustare a însăşi perceperii botezului. Într-adevăr, noi putem citi şi reciti manualele de teologie ortodoxă, fără să aflăm în ele explicarea folosirii apei la botez, nici indicaţii privitoare la raportul între botez şi moartea şi Învierea lui Hristos şi nici motivul pentru care Mirungerea nu poate fi săvîrşită decît de episcop — explicaţii care sînt esenţiale pentru înţelegerea acestei Sf. Taine. În aceste manuale, botezul este definit aproape în mod exclusiv ca ştergerea păcatului şi dobîndirea harului, ambele acte fiind considerate ca necesare, în sensul juridic al termenului, pentru mîntuire[3]. Dar botezul ca taină a renaşterii şi re-creaţiei, ca Paşte şi Cincizecime personale fiinţei umane, ca taină de integrare în poporul lui Dumnezeu, de trecere de la viaţa veche la o viaţă nouă, în sfîrşit, de arătare a Împărăţiei lui Dumnezeu, toate aceste accepţiuni care făcuseră botezul atît de esenţial pentru credinţa şi pentru practica religioasă a primelor secole creştine, sînt practic lăsate la o parte şi aceasta tocmai pentru că ele nu mai corespund cadrului sărac legalist împrumutat din scolastica decadentă.

În acest tip de teologie, s-a spus aproape totul la capitolul referitor la validitatea tainelor în general şi a botezului în particular; o singură întrebare este în aparenţă lăsată la o parte, ca şi cînd nu ar prezenta interes: în ce constă validitatea acestor taine şi, mai ales, a botezului? Astfel, această teologie oficială a facilitat şi accelerat decadenţa liturgică care, încetul cu încetul, a eliminat botezul din cultul Bisericii şi l-a transformat într-o ceremonie privată. Dacă validitatea tainei nu cere decît prezenţa unui preot şi o minimă cantitate de apă, dacă, în plus, singurul lucru care interesează este doar acest tip de validitate, de ce atunci să nu reducem taina la aceste condiţii esenţiale? De ce să nu aranjăm ca apa şi untdelemnul să fie

sfințite dinainte, pentru a economisi prețiosul nostru timp? De ce să mai ținem seama de vechile îndrumări conform cărora trebuie ca „toate luminile să fie aprinse" și preotul să fie îmbrăcat „în veșminte albe"? De ce să implicăm în acest eveniment întreaga parohie, întreaga comunitate, tot poporul lui Dumnezeu? Și astfel astăzi sînt suficiente circa cincisprezece minute pentru a săvîrși, în penumbra unui colț al naosului, asistat doar de un cîntăreț care să dea răspunsurile, un act pe care Sfinții Părinți l-au considerat și proclamat ca cea mai mare solemnitate a Bisericii: o taină care „umple de bucurie îngerii și arhanghelii și toate puterile cerești, precum și toate creaturile pămîntești", o taină pentru care Biserica s-a pregătit timp de patruzeci de zile de post și care constituie însăși esența bucuriei pascale. Viziune liturgică decadentă susținută printr-o teologie decadentă și ducînd la o credință decadentă: astfel se prezintă trista situație în care ne găsim astăzi și care trebuie schimbată dacă iubim cu adevărat Biserica și dorim să redevină forța care transformă viața omului.

III

Trebuie să redescoperim botezul — semnificația, forța și valoarea lui reală. Prezenta lucrare are drept scop să contribuie la această redescoperire, sau mai degrabă să enumere condițiile ei preliminare. Că adevărata redescoperire trebuie să se facă de fiecare dată cînd Biserica celebrează această mare taină și ne face pe toți martori și participanți ai ei.

Obiectul teologiei liturgice, așa cum arată denumirea ei, este să pună capăt divorțului fatal între teologie pe de o parte, cultul și credința pe de altă parte, divorț care, așa cum am încercat să arătăm în altă lucrare[4] a avut consecințe dezastruoase atît pentru teologie cît și

pentru credință. A făcut ca liturghia să nu mai fie înțeleasă cum trebuie de către popor, care nu mai vede în sf. slujbe decît nişte frumoase şi misterioase ceremonii la care asistă fără să participe cu adevărat. Acest divorț a lipsit teologia de izvorul viu şi a făcut din ea un exercițiu pentru intelectuali. A golit credința de conținutul ei viu şi de referințele ei reale. Nu aceasta era situația pentru Sf. Părinți ai Bisericii. Dacă teologia lor rămîne pentru noi un criteriu şi o sursă de inspirație, este pentru că ea este înrădăcinată în experiența vie a Bisericii, în marea realitate a comunității (rugătoare) cultice. Este, de altfel, revelator faptul că explicația teologică a botezului a fost la început o explicație catehetică a ritualului botezului, înțeleasă ca fiind o parte organică a cultului însuşi. La începuturile ei, teologia era o reflectare ardentă asupra cultului, o revelație inspirată de semnificația reală a acestuia. Şi atunci cînd recitim Sf. Părinți simțim că sîntem foarte departe de ei, prin explicațiile simbolice şi superficiale ale ritualului, caracteristice literaturii post-patristice, şi de asemeni, prin definițiile reci şi juridice ale manualelor noastre.

A face cultul înțeles din interior, a descoperi şi a simți această epifanie a lui Dumnezeu, a lumii şi a vieții pe care le cuprinde şi le comunică cultul, corelarea acestei viziuni şi a acestei forțe cu propria noastră existență şi cu problemele noastre — acesta este adevăratul obiect al teologiei liturgice. În această acțiune, botezul este într-adevăr începutul, fundamentul şi cheia. Toată viața Bisericii este întemeiată pe viața nouă care a izvorît din mormîntul Mîntuitorului în prima zi a celei de-a doua creații.

Tocmai această viață nouă este dată la botez şi se împlineşte în sînul Bisericii. Noi am menționat, la începutul acestei introduceri, raportul care există între Paşti şi botez. Ansamblul prezentei lucrări nu este în fond nimic

altceva decît un efort de a explica sensul acestui raport și a transmite, în limitele sărmanului nostru limbaj uman, bucuria cu care Botezul umple viața noastră de creștini.

NOTE

[1] Cu privire la relația liturgică între botez și sărbătorirea *Paștilor*, vezi Tertulian:

„Paștele este ziua cea mai solemnă pentru botez, căci în această zi s-a săvîrșit Patima Domnului Nostru, *în care noi sîntem botezați*... Apoi, perioada Pentcostarului este perioada cea mai favorabilă pentru a organiza botezul, căci în această perioadă Învierea Domnului Nostru a fost anunțată de *mai multe ori ucenicilor* Săi, și *harul* Sf. Duh a fost dat pentru prima oară..." (De Baptismo 19).

A se vedea, de asemeni, o veche descriere a botezului pascal la Ierusalim în „Pelerinajul" Etheriei, E.C. Whitaker, *op.* cit. p. 41—44.

Pentru Biserica din Constantinopol, vezi Codex Barberini, paragr. 260, sq., în Whitaker, p. 69 sq... La sfîrșitul sec. IV, botezul era în mod egal săvîrșit la *Crăciun*, la *Bobotează* și la Rusalii (cf. Baumstark, Liturgie comparée, Chévetogne, s.d.). Este interesant de notat că, liturgic, slujba Crăciunului și Bobotezei este și astăzi inspirată de sărbătorirea Paștilor *și că în vechile Tipice cele două* sărbători sînt indicate ca „Paște — sărbătoare de trei zile", **Pascha** însemnînd aici includerea botezului în slujba respectivă. Cf. L. Bouyer, „Taina pascală".

[2] Astfel la Vecernia din Marea și Sfînta zi Sîmbătă (vecernie care era începutul marii privegheri pascale), citirile din V. Testament au un caracter net baptismal (cf. P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise, Uppsala, 1942, și J. Danielov, Bible et Liturgie);

Trisaghionul este înlocuit cu formula: „Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat, Aliluia!". Și lecturile N. Testament sînt, de asemeni, baptismale: Rm. 6 și Mt. 28, etc.

[3] Cf. manualelor de dogmatică enumerate în bibliografie.

[4] Cf. lucrării noastre: „Introducere în teologia liturgică", Faith Press, Londra, 1966.

CAPITOLUL 1

PREGĂTIREA PENTRU BOTEZ

1. Semnificaţia acestei pregătiri

De mai multe secole, Biserica nu săvîrşeşte, aproape în mod exclusiv, decît botezul pruncilor. Este foarte interesant însă de notat că, din punct de vedere liturgic, această taină a păstrat forma şi structura pe care o avea în vremea cînd majoritatea celor botezaţi erau adulţi. Acest lucru este în mod particular evident în ritualul pregătitor care, în cărţile noastre liturgice actuale, este notat sub titlul „Rugăciuni pentru primirea catehumenilor"[1].

Slujba corespunzătoare acestui capitol, relativ scurtă astăzi, este ultimul element care a supravieţuit dintr-o lungă perioadă de pregătire care, altădată, dura de la un an la trei ani, conform diverselor tradiţii locale. Candidaţii la botez, numiţi catehumeni, erau introduşi în mod progresiv în viaţa Bisericii prin intermediul unor ritualuri speciale care, comportau exorcisme, rugăciuni, explicări ale Sf. Scripturi etc. Această pregătire implica întreaga comunitate care la rîndul ei se pregătea şi ea în vederea primirii de noi membri. Şi tocmai această dublă pregătire — a catehumenului şi a Bisericii — a dat naştere perioadei liturgice prepascale, pe care noi o numim azi „Postul Mare"[2]. Era perioada pregătirii ultime şi intensive a nopţii sfinte a cărei culminaţie era tocmai „iluminarea" celor care veneau la Hristos şi căutau în El viaţa nouă şi mîntuirea. Care este sensul acestei pregătiri? Întrebare importantă pentru că preponderenţa pruncilor la botez în vremea noastră dă impresia că anumite

ritualuri pregătitoare sînt anacronisme inutile. Dar, importanța evidentă pe care o aveau pentru Biserica veche și pe care o păstrează totdeauna în tradiția liturgică, precum și păstrarea de către Biserică a structurii specifice botezului adulților, arată că în ochii Bisericii această pregătire face parte integrantă din slujba botezului. De aceea trebuie să începem explicația noastră printr-un răspuns la această problemă.

Trebuie spus, mai întîi, că pregătirea este un aspect constant și esențial în toate aspectele vieții bisericești. Este imposibil să se pătrundă în duhul cultului bisericesc, de a-i înțelege sensul și de a participa cum se cuvine la el *dacă nu s-a înțeles că el comportă, în mod necesar* acest dublu ciclu, al pregătirii și al împlinirii, și că acest îndoit ciclu este esențial cultului liturgic, pentru că relevează și traduce în fapt dubla natură și funcție a Bisericii însăși[3].

Pe de altă parte, Biserica este pregătire: ea ne pregătește pentru viața veșnică. Funcția sa este deci de a face din toată viața noastră o pregătire. Prin predica sa, prin învățătură și prin rugăciune, ea ne descoperă fără încetare că suprema valoare, care conferă un sens și o orientare vieții noastre, se găsește la sfîrșit, că acesta urmează să vină, că trebuie să o așteptăm și să o nădăjduim. Fără această dimensiune fundamentală a pregătirii, creștinismul și Biserica, pur și simplu nu există. Astfel cultul liturgic al Bisericii este esențialmente și permanent o pregătire: el tinde mereu dincolo de el însuși, dincolo de prezent și funcția lui este de a ne conduce la această pregătire și deci de a transforma viața noastră, făcînd-o să depindă de împlinirea ei în Împărăția lui Dumnezeu.

Pe de altă parte însă, Biserica este, de asemenea, în mod esențial împlinire. Evenimentele care i-au dat naștere și care stau chiar la originea credinței noastre, au

avut loc deja. Hristos a venit. În El, omul a fost îndumnezeit și înălțat la cer. Duhul Sfînt a venit și venirea Lui a deschis Împărăția lui Dumnezeu. Harul a fost dăruit și Biserica este cu adevărat „Raiul pe pămînt", căci prin ea noi avem acces la Masa lui Hristos în Împărăția Sa. Noi am primit Duhul Sfînt și putem să beneficiem, aici și acum, de viața nouă și să fim în comuniune cu Dumnezeu.

Prin și în cultul liturgic este revelată și comunicată această dublă natură a Bisericii. Este chiar funcția cultului de a scoate în evidență că Biserica este pregătire și împlinire totodată. Fiecare zi, fiecare săptămînă, fiecare an sînt astfel transformate în această dublă realitate, într-o corelație strînsă între „deja" și „încă nu". Noi nu am fi reușit să ne pregătim pentru Împărăția lui Dumnezeu, care urmează să vină, dacă Împărăția lui Dumnezeu nu ne-ar fi fost deja dăruită. N-am fi reușit niciodată să facem din sfîrșit un motiv de iubire, de speranță și de dorință dacă acesta nu ne-ar fi fost revelat ca fiind un glorios și fericit început. Nu am fi reușit să ne rugăm: „Vie Împărăția Ta"! dacă nu ne-ar fi fost deja împărtășit gustul acestei împărății.

Dacă cultul bisericesc nu ar fi fost și împlinire, viața noastră n-ar fi putut niciodată să devină pregătire. Astfel deci, acest dublu ciclu pregătire-împlinire, departe de a fi accidental, este însăși esența vieții liturgice a Bisericii, a acestei vieți nu în totalitatea ei, ci în fiecare din părțile ei — în fiecare perioadă a cultului, în fiecare slujbă, în fiecare taină. Ce ar fi Sf. Paști fără pacea luminoasă a Sfintei și Marei Sîmbete? Ce ar fi tristețea solemnă a Vinerii Patimilor fără lunga pregătire a Păresimilor? Și tristețea Păresimilor nu se transformă oare într-o îndurerată bucurie prin lumina care se revarsă peste ea din Paștile pe care chiar aceasta le pregătește? Dacă astăzi, cultul litur-

gic al Bisericii a încetat de a mai fi pentru atîta lume nevoia crucială și cea mai mare bucurie din viața lor, este pentru că, mai ales ei au uitat, sau poate n-au cunoscut vreodată, ritmul liturgic esențial al pregătirii și al împlinirii. Ei nu cunosc împlinirea pentru că nu știu ce este pregătirea și nu cunosc ce este pregătirea pentru că nu doresc împlinirea. Atunci, într-adevăr, cultul poate să pară o supraviețuire arhaică a unor forme vechi pe care trebuie să le mai înveselești printr-un concert sau printr-o ceremonie artificială și de un gust îndoielnic.

Botezul nu face excepție de la acest principiu fundamental. El cere o pregătire, chiar dacă ființa umană care trebuie botezată nu are decît cîteva zile și nu poate înțelege ce urmează a i se întîmpla.

Biserica Ortodoxă, în contrast cu unele secte raționaliste, n-a cerut niciodată înțelegerea ca pe o condiție necesară botezului. Noi sîntem foarte departe de categorica idee că botezul nu poate fi primit dacă nu este înțeles și acceptat și că el nu poate fi acordat decît adulților. La urma urmelor, este posibil ca harul botezului să facă din oricine se botează un copil, să recreeze în noi acea stare de copilărie nevinovată, fără de care, după chiar cuvintele lui Hristos, este imposibil să primești Împărăția lui Dumnezeu. Prin pregătire, trebuie să înțelegem un act total al Bisericii, o recapitulare prin Biserică a tot ceea ce face posibilă regenerarea baptismală. Căci Biserica întreagă este schimbată, îmbogățită, realizată, cînd un nou copil al lui Dumnezeu se integrează în sînul ei și devine mădular al Trupului lui Hristos. Botezul, am spus deja, este o taină pascală; ori Paște înseamnă trecere. Această trecere începe prin ritualul de pregătire, care este deci, adevăratul început al tainei, pregătirea pentru ceea ce-și va afla împlinirea în taina Apei și a Duhului.

2. Catehumenatul

Rugăciunile la „facerea catehumenilor" sînt precedate de următoarele îndrumări: „preotul, stînd în uşa bisericii, să-l descingă de brîu sau de faşă pe cel ce vine să se lumineze. Apoi, după ce-l va dezbrăca de haine, să-l întoarcă cu faţa spre răsărit, descins, cu capul descoperit, desculţ, numai în cămaşă, ţinîndu-şi mîinile în jos slobode; iar de va fi prunc cel ce vine să se boteze, să-l ţină naşii, care trebuie să fie ortodocşi. După acestea, preotul îndată să sufle de trei ori, în chipul crucii, pe faţa lui, însemnîndu-l de trei ori la frunte, la gură şi la piept şi zicîndu-i la fiecare închinare: Mîinile Tale m-au făcut şi m-au zidit. Apoi, punînd mîna pe capul lui zice rugăciunea aceasta..."

Aceste îndrumări trebuie explicate şi ritualul pe care-l descriu trebuie reaşezat în cadrul general al pregătirii botezului.

În Biserica veche, cel care dorea să devină creştin era adus înaintea episcopului bisericii locale de către naşii săi[4], adică de membri ai comunităţii creştine care deveneau garanţi ai bunei credinţe şi ai seriozităţii intenţiilor celui interesat de a fi botezat, de caracterul autentic al convertirii lui. Convertirea însăşi, evident, scapă oricărei explicaţii. Ce aduce un om la Hristos? De ce începe el să creadă? În ciuda tuturor eforturilor în clasarea şi descrierea diverselor „tipuri" de convertire, rămîne totdeauna taina neexplicată a raporturilor unice între Dumnezeu şi fiecare fiinţă umană pe care Dumnezeu a creat-o pentru El însuşi. Explicaţia începe deci din momentul în care acest tainic proces a luat conturul unei decizii obiective: cererea botezului, intrarea în Biserică.

Cel convertit este, aşadar, adus la episcop care, în Biserica veche era, în acelaşi timp, preot, îndrumător spiritual şi educator al întregii comunităţi creştine. Asi-

gurîndu-se de seriozitatea intențiilor celui convertit, episcopul înscria numele lui în registrul catehumenilor[5]. Apoi el făcea de trei ori semnul crucii peste fața catehumenului și punea mîna peste capul lui. Acest prim ritual, zis de primire, însemna că Hristos lua în primire această persoană, îl scria în „Cartea vieții". În epoca Sf. Ioan Chrisostom, această primire se făcea chiar la începutul Postului mare[6]. Astăzi primirea constituie faza inițială a slujbei botezului și semnificația ei se exprimă în rugăciunea ce se spune la „facerea catehumenului":

În numele Tău, Doamne, Dumnezeul adevărului, și al Unuia-Născut Fiului Tău și al Duhului Tău celui Sfînt, pun mîna mea pe robul Tău acesta (N), care s-a învrednicit a scăpa către numele Tău cel sfînt și a se păzi sub acoperămîntul aripilor Tale. Depărtează de la dînsul înșelăciunea cea veche și-l umple pe el de credința cea întru Tine, de nădejde și de dragoste, ca să cunoască că Tu ești unul Dumnezeu, Dumnezeu adevărat, și Unul-Născut este Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, și Duhul Tău cel Sfînt. Dă-i lui să umble în toate poruncile Tale și cele plăcute Ție să păzească; că de va face omul acestea, viu va fi printr-însele. Scrie-l pe dînsul în cartea vieții Tale și-l împreună cu turma moștenirii Tale, ca să se preaslăvească de dînsul numele Tău cel sfînt și al iubitului Tău Fiu, al Domnului nostru Iisus Hristos, și al Duhului Tău celui de viață făcător. Să fie ochii Tăi căutînd totdeauna cu milă spre el și urechile Tale să asculte glasul rugăciunii lui. Veselește-l pe el în lucrul mîinilor lui și în tot neamul lui, ca să se mărturisească Ție, închinîndu-se și slăvind numele Tău cel mare și preaînalt; și să Te laude pururea în toate zilele vieții sale. Că pe Tine Te laudă toate puterile cerești și a Ta este slava, a Tatălui și a Fiului și a Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Astfel, în această primă rugăciune, la începutul slujbei botezului, descoperim dimensiunea reală, conținutul

veritabil al convertirii. Întîi de toate înseamnă a se feri de această lume care a fost răpită lui Dumnezeu de către vrăjmaş şi a devenit astfel o închisoare. Convertirea adevărată nu se face în domeniul şi la nivelul ideilor, cum socotesc astăzi atîţia oameni. Convertirea nu înseamnă alegerea unei ideologii şi nici chiar răspunsul la probleme — termen care este în mod delicat absent din Sf. Scriptură şi pe care Biserica veche nu-l cunoştea. Într-adevăr convertirea înseamnă evadarea din noaptea disperării. Cel ce vine la Hristos o face pentru a fi mîntuit şi pentru că a înţeles că altă cale nu există. Şi primul act al slujbei botezului este un act de protejare: mîna episcopului — mîna lui Hristos însuşi — protejează, acoperă, „sub acoperămîntul aripilor Tale...", căci urmează a se angaja o bătălie cumplită pentru mîntuire şi această luptă de care vorbeşte prima rugăciune este de o importanţă decisivă, crucială.

Catehumenul este acum admis, înscris în Cartea Vieţii şi va fi curînd unit cu „turma moştenirii lui Dumnezeu". În acelaşi timp, el este informat de scopul ultim al botezului: întoarcerea la adevărata viaţă, această viaţă pe care omul a pierdut-o prin păcat. Ea este descrisă ca fiind consacrată „aducerii de mulţumiri lui Dumnezeu, smeririi în faţa Lui şi slăvirii numelui Său mare şi minunat". În fapt este descrierea Paradisului şi a eternităţii, este ceea ce, după Scripturi, Puterile cereşti săvîrşesc necontenit înaintea Tronului Dumnezeului celui veşnic. Mîntuire, întoarcere la viaţă, darul vieţii veşnice: acestea sînt dimensiunile botezului, descoperite în această primă fază a slujbei baptismale. Evenimentul hotărîtor a început.

3. Exorcisme

Pregătirea pentru botez sau catehumenatul cuprinde iniţierea creştină şi exorcismele[7]. Dat fiind că botezul

este astăzi administrat foarte curînd după naştere şi că inițierea creştină trebuie amînată pentru mai tîrziu, noi vom vorbi mai întîi despre exorcisme care, în ritualul baptismal actual, vin imediat după rugăciunea de primire a catehumenului.

Omul modern, chiar dacă este creştin, este în general foarte surprins să afle că serviciul divin baptismal începe prin cuvinte adresate diavolului. Diavolul este întradevăr absent în concepția modernă din religie: pentru omul de azi, el aparține panopliei superstiției medievale şi ține de o mentalitate primitivă; numeroşi sînt cei care, printre ei fiind şi preoți, propun a se renunța pur şi simplu la exorcisme, fiind considerate ca ceva deplasat în perspectiva religiei noastre luminată şi modernă. Cît priveşte pe neortodocşi, ei merg mai departe: ei vorbesc de necesitatea „demitologizării" Noului Testament însuşi, degajarea lui de o concepție perimată asupra lucrurilor — între care demonologia este una din expresiile esențiale — concepție care ar masca mesajul autentic şi veşnic.

Noi nu vrem să expunem aici, nici măcar în mod superficial, învățătura ortodoxă referitoare la diavol. Întradevăr, Biserica nu a formulat niciodată în mod sistematic această doctrină. În schimb, ceea ce este esențial pentru noi, este că Biserica a afirmat întotdeauna dimensiunea demonică, a cunoscut totdeauna, pentru a vorbi mai simplu, pe diavol. Dacă această cunoaştere directă n-a fost sistematizată într-o doctrină clar definită, este pentru că e greu, dacă nu chiar imposibil, să defineşti, în mod rațional iraționalul. Ori, elementul demoniac şi, mai general, răul, constituie tocmai realitatea iraționalului. Anumiți teologi şi filosofi, străduindu-se a explica şi deci a raționaliza existența şi cunoaşterea răului, l-au definit ca pe o absență; lipsa binelui. Ei l-au comparat, spre exemplu, cu întunericul, care nu e nimic alt-

ceva decît absența luminii, și care se împrăștie cînd apare lumina. Această teorie a fost adoptată apoi de către deiștii și de către umaniștii de toate nuanțele și astăzi încă mai face parte integrantă din concepția noastră modernă despre lume, în cadrul căreia se consideră că remediul împotriva răului este instrucția, înțeleasă ca *iluminare* a spiritului. De exemplu, explicați adolescenților mecanismul funcțiilor sexuale, suprimați misterul și tabuurile care înconjoară acest aspect al vieții și atunci ei vor folosi aceste funcții într-un mod rațional, adică bine: înmulțiți numărul școlilor și omul, care în mod natural este bun, va trăi și se va comporta rațional, adică bine.

Dar nu aceasta este ideea despre rău pe care ne-o dă Biblia și care reiese din experiența Bisericii; aici răul nu este, desigur, o simplă absență. Dimpotrivă, este o prezență: prezența unui lucru întunecos, irațional, dar foarte real, chiar dacă originea acestei prezențe nu este clară, nici ușor de înțeles. Astfel, ura nu este doar absența iubirii; este prezența unei puteri întunecoase care poate fi extrem de activă, inteligentă și creatoare. Ea nu este nicicum rezultatul ignoranței. Noi putem cunoaște și urî. Cu cît anumiți oameni l-au cunoscut mai mult pe Hristos, au văzut lumina Lui și bunătatea Lui, cu atît mai tare L-au urît. Această experiență a răului ca putere irațională, ca forță ce pune stăpînire pe noi și dirijează faptele noastre a constituit totdeauna experiența Bisericii și, de asemenea, a tuturor celor ce caută, oricît de anemic, să se îmbunătățească, de a nu se lăsa pradă pornirilor firești contradictorii, și doresc să ajungă la o viață duhovnicească mai aleasă. Prima noastră afirmație este deci că există într-adevăr o realitate diabolică: puterea malefică a întunericului și nu o simplă absență a binelui. Dar trebuie să mergem mai departe: așa cum nu poate exista iubire fără o persoană care să iubească, nu poate exista ură fără o persoană care să urască. Și dacă taina ultimă a

binelui rezidă într-o persoană, taina ultimă a răului trebuie să se afle tot într-o persoană. În spatele prezenței sumbre și iraționale a răului, trebuie să existe o lume de ființe personale care au optat să-L urască pe Dumnezeu, lumina, de a fi potrivnice. Cine sînt aceste persoane? Cînd, cum și pentru ce au ales să fie împotriva lui Dumnezeu? La aceste întrebări, Biserica nu dă nici un răspuns precis. Cu cît realitatea e mai adîncă, cu atît ea se pretează la formule și definiții. Astfel, răspunsul este acoperit de simboluri și imagini care lasă să se înțeleagă că a existat la origini, în lumea duhurilor creată de Dumnezeu, o revoltă condusă de îngeri, într-o pornire de mîndrie. Originea răului ar fi deci nu ignoranța și imperfecțiunea, ci dimpotrivă, cunoașterea și un grad de perfecțiune care făcea posibilă ispita mîndriei. Oricine ar fi „diavolul" este una din cele dintîi și dintre cele mai alese creaturi ale lui Dumnezeu. El este, ca să spunem așa, destul de perfect, destul de inteligent, destul de puternic și chiar destul de divin pentru a cunoaște pe Dumnezeu și a nu I se supune, pentru a cunoaște pe Dumnezeu și totuși să aleagă de a-I fi împotrivă, de a dori să fie liber de Dumnezeu. Și cum această libertate este imposibilă în iubirea și în lumina care duc totdeauna la Dumnezeu și îndeamnă a se dărui în mod liber Lui, libertatea demonică nu se împlinește decît în negație, în ură și revoltă. Acestea sînt desigur, sărmane cuvinte, aproape total neadecvate la taina terifiantă pe care ele încearcă a o traduce. Căci noi nu știm nimic de această catastrofă inițială ce s-a produs în lumea spirituală — despre această ură împotriva lui Dumnezeu, stîrnită de mîndrie și despre apariția straniei realități a răului care nu a fost nici voit, nici creat de Dumnezeu. Sau mai degrabă, noi cunoaștem această realitate prin propria noastră experiență, experiența noastră a răului.

Aceasta este totdeauna, în fapt, cea a căderii; ceva preţios în noi este deturnat de la rostul lui firesc, trădează propria-i natură. De unde caracterul antinatural al acestei căderi, care devine totuşi un element integrant şi natural în fiinţa noastră. Şi cînd contemplăm răul în noi înşine şi în lume, cît de deşarte şi superficiale ne apar toate exerciţiile, zise raţionale, toate reducerile răului la teorii bine construite şi raţionale! Dacă este ceva ce noi învăţăm din experienţa spirituală, este aceea că răul nu poate fi explicat, dar că el trebuie înfruntat şi combătut. Exact aşa a acţionat şi Dumnezeu împotriva răului. El nu l-a explicat. El a trimis pe Fiul Său unic pentru a fi răstignit de către forţele răului pentru ca acestea să fie distruse prin iubirea Sa, prin credinţa şi prin ascultarea Sa. Aceasta este, deci, calea pe care trebuie să o urmăm şi noi. Pe această cale, noi întîlnim inevitabil Diavolul chiar în momentul în care am luat hotărîrea de a urma pe Hristos. În slujba botezului, care este un act de eliberare şi de biruinţă, exorcismele vin primele pentru că în drumul nostru spre izvoarele baptismale ne vom ciocni inevitabil cu această sumbră şi puternică entitate care ne barează calea. Aceasta trebuie îndepărtată, alungată, pentru ca noi să putem înainta. Atunci cînd mîna preotului atinge capul copilului lui Dumnezeu şi face peste el semnul lui Hristos, diavolul este acolo, căutînd să apere ce a răpit lui Dumnezeu şi vrea să-l păstreze în puterea lui. Noi nu-l vedem, dar Biserica ştie că el este prezent. Noi nu vedem, poate, în toată ceremonia botezului, decît o plăcută sărbătoare de familie, dar Biserica ştie că o bătălie aprigă stă pe punctul de a se încleşta, a cărei miză nu este o simplă părere, ci însăşi viaţa veşnică. Fiindcă, vrem sau nu vrem, o ştim sau nu, noi toţi sîntem angajaţi într-o luptă spirituală. Desigur, o biruinţă decisivă a fost repurtată de Dumnezeu, dar diavolul nu s-a dat încă învins. Dimpotrivă, Scriptura spune că atunci cînd el a fost

rănit de moarte şi înfrîngerea lui a devenit inevitabilă, el angajează ultimul atac, cel mai atroce. El nu poate nimic împotriva lui Hristos, dar poate mult împotriva noastră. Exorcismele sînt astfel începutul luptei care reprezintă prima dimensiune şi cea mai importantă în viaţa creştină.

Noi vorbim diavolului! Tocmai în aceasta se manifestă credinţa creştină, conform căreia cuvîntul este putere, mai ales putere. În concepţia desacralizată şi secularizată a omului modern, cuvîntul, ca toate celelalte, a fost devalorizat, redus doar la semnificaţia lui raţională. În revelaţia biblică, dimpotrivă, cuvîntul este totdeauna putere şi viaţă. Dumnezeu a creat lumea prin cuvînt. Cuvîntul este putere creatoare şi, de asemenea, putere distructivă, căci el comunică nu numai idei şi concepte, ci mai ales realităţi spirituale, pozitive ca şi negative. În accepţia secularizată a cuvîntului, nu numai că este inutil, dar este chiar ridicol să vorbeşti diavolului, căci nu este nicidecum posibil dialogul raţional cu însăşi sursa iraţionalului. Dar exorcismele nu sînt o explicaţie, nici un discurs destinat probării unei entităţi care urăşte, minte şi distruge. Ele sînt, cum scrie Sf. Ioan Chrisostom „invocaţii înfricoşătoare şi minunate“[8], manifestarea unei puteri „înspăimîntătoare şi teribile“ care distruge puterea malefică a lumii satanice:

Ceartă-te pe tine, diavole, Domnul, Cel ce a venit în lume şi S-a sălăşluit între oameni ca să surpe tirania ta şi pe oameni să-i izbăvească; Cel ce pe lemn puterile cele potrivnice a biruit, soarele întunecîndu-se şi pămîntul clătinîndu-se, mormintele deschizîndu-se şi trupurile sfinţilor sculîndu-se; Care a zdrobit cu moartea pe moarte şi a surpat pe cel ce avea stăpînirea morţii, adică pe tine, diavole. Juru-te cu numele lui Dumnezeu, Care a arătat pomul vieţii şi a rînduit heruvimi şi sabie de foc ce se întorcea de-l străjuia: cutremură-te şi te depărtează.

Căci te jur cu numele aceluia Care a umblat ca pe uscat pe valurile mării și a certat viforul vînturilor; a Cărui căutătură seacă adîncurile și groaza Lui topește munții; că Acela și acum îți poruncește prin noi: teme-te, ieși și te depărtează de la zidirea aceasta și să nu te întorci, nici să te ascunzi în el, nici să-l întîmpini pe el, nici să lucrezi împotriva lui, nici noaptea, nici ziua, nici dimineața, nici la amiază. Ci te du în iadul tău, pînă în ziua cea mare gătită judecății. Teme-te de Dumnezeu, Cel ce șade pe heruvimi și caută spre adîncuri; de Care se cutremură îngerii, arhanghelii, scaunele, domniile, începătoriile, stăpîniile, puterile, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu cîte șase aripi; de Care se cutremură cerul, pămîntul, marea și toate cîte sînt într-însa. Ieși și te depărtează de la cel însemnat, noul ales ostaș al lui Hristos, Dumnezeul nostru. Că te jur cu numele Aceluia Care umblă pe aripile vînturilor și face pe îngerii Săi duhuri și pe slugile Sale pară de foc. Ieși și te depărtează de la zidirea aceasta, cu toată puterea ta și cu toți slujitorii tăi. Că s-a preaslăvit numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Exorcismul este, într-adevăr, un poem în accepțiunea cea mai adîncă a termenului care, în greacă, înseamnă creație. El exprimă în mod perfect o realitate și o împlinește; el face posibil ceea ce anunță; el redă cuvintelor energia divină din care purced. Și exorcismul realizează toate acestea pentru că este rostit în numele lui Hristos; el este cu adevărat plin de puterea Lui, Care a asumat viața umană, a făcut al Său cuvîntul omenesc, a distrus deja în inima ei puterea satanică. După ce a exorcizat astfel puterea răului, exorcismul face această implorare:

Doamne Savaot, Dumnezeul lui Israel, Cel ce tămăduiești toată boala și toată neputința, caută spre robul Tău acesta (N), cearcă-l, cercetează-l și depărtează de la

dînsul toată lucrarea diavolului. Ceartă duhurile cele necurate și le depărtează, și curățește lucrul mîinilor Tale. Și lucrînd, cu grabnica Ta lucrare, zdrobește degrab pe satana sub picioarele lui și-i dă biruință asupra lui și asupra duhurilor lui celor necurate. Ca, dobîndind mila Ta, să se învrednicească de Tainele Tale cele nemuritoare și cerești și Ție slavă să înalțe, Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Eliberarea din puterea satanică este începutul restaurării omului. Dar împlinirea ei este Împărăția cerească unde omul a fost primit de Hristos, în așa fel că înălțarea la cer, „comuniunea cu Dumnezeu și îndumnezeirea" au devenit cu adevărat vocația și destinul ultim al omului.

Atunci cînd exorcizează pe catehumen, preotul, conform indicațiilor de la capitolul respectiv „suflă de trei ori peste gura, fruntea și pieptul" celui ce se botează. Respirația este funcția biologică esențială care ne păstrează în viață, funcție care, pe de altă parte, ne face total dependenți de lume. Ori lumea este teribil marcată de rău și de moarte.

În concepția creștină inițială, nu există loc pentru dihotomia modernă a spiritului și a materialului, omul era alcătuit în totalitatea sa, în unitatea și interdependența sa organică dintre spiritual și fizic. Lumea întreagă este suferindă, încît actul eliberării nu este numai spiritual, ci în mod egal fizic: înseamnă purificarea chiar și a aerului pe care-l respirăm și care, în actul exorcismului, redevine pur și dar al lui Dumnezeu, este viața restabilită în dependența ei de Dumnezeu, ca dar pe care Dumnezeu l-a făcut omului la început. Și preotul continuă:

Depărtează de la dînsul pe tot vicleanul și necuratul duh, care se ascunde și se încuibează în inima lui: duhul înșelăciunii, duhul vicleșugului, duhul slujirii idolești și a toată lăcomia, duhul minciunii și a toată necurăția,

care lucrează după învăţătura diavolului. Şi-l fă pe el oaie cuvîntătoare turmei celei sfinte a Hristosului Tău, mădular cinstit al Bisericii Tale, fiu şi moştenitor al împărăţiei Tale. Ca după poruncile Tale vieţuind şi păzind pecetea nestricată şi ferind veşmîntul neîntinat, să dobîndească fericirea sfinţilor în împărăţia Ta. Cu harul şi cu îndurările şi cu iubirea de oameni a Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care împreună eşti bine cuvîntat, cu Preasfîntul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Exorcismele s-au terminat. Prima eliberare s-a realizat. Omul a redevenit o fiinţă liberă, capabilă de o adevărată libertate — nu ceea ce noi numim libertate şi care, în fapt, face pe om rob al poftelor şi pornirilor sale, ci libertatea de a putea să primească iarăşi adevărata viaţă care vine de la Dumnezeu şi duce la Dumnezeu, libertatea de a face adevărata alegere liberă şi cu adevărat eliberatoare: alegerea lui Dumnezeu. Tocmai aceasta constituie faza următoare a slujbei botezului.

4. Lepădarea de Satan

Acest ritual ca şi cel care urmează imediat după el (mărturisirea lui Hristos), se situa altădată puţin înainte de botezul propriu-zis, în Vinerea sau Sîmbăta cea mare[9]. Astfel, aceste două rînduieli constituiau însuşi sfîrşitul, încununarea întregii perioade a pregătirii catehetice. În slujba de azi aceste două momente sînt plasate imediat după exorcisme.

„Preotul întoarce pe cel ce se botează cu faţa către apus, fără haine, fără încălţări şi cu braţele ridicate"..., „întors cu faţa spre Apus...". Apusul, adică locul unde se culcă soarele, constituie aici simbolul întunericului, „ţinutul" lui Satan[10]. Catehumenul înfruntă acum pe Satan fiindcă exorcismele i-au permis de a renunţa la el, de a-l desfide, de a-l respinge. Însuşi faptul de a se întoarce cu faţa spre Apus constituie un act de libertate, primul act liber al omului eliberat de sub stăpînirea diavolului.

„...fără haine, fără încălţări şi cu braţele ridicate..." Catehumenul vede cum dispare tot ceea ce acoperea în ochii lui starea de rob; tot ceea ce-l făcea să creadă că el era un om liber, inconştient chiar de sclavia lui, de starea lui lamentabilă, de închisoarea lui. De aici înainte el ştie că era captiv — „iar captivii sînt goi şi desculţi"[11].

El a aruncat tot ceea ce masca starea lui de prizonier, aparţinînd lui Satan. El „ştie din ce rău a fost eliberat şi spre ce bine se grăbeşte"[12]. Braţele ridicate indică predarea lui Hristos, că doreşte să devină rob al lui Hristos, că doreşte această robie, după Sf. Ioan Chrisostom, „schimbă robia-n libertate... omul este răpit din ţara străină şi adus în patria sa, Ierusalimul ceresc..."[13]. Şi preotul zice: „te lepezi de Satana, de toate lucrurile lui...?"

În epoca în care a fost stabilit ritualul acesta, semnificaţia lui era evidentă, atît pentru catehumen, cît şi pentru întreaga comunitate creştină. Ei trăiau într-o lume păgînă, a cărei existenţă era impregnată de *pompa diaboli*[14], adică de închinarea la idoli, de participarea la cultul împăratului, de adorarea puterii etc. Nu numai că cel ce se boteza ştia foarte bine la ce anume renunţă, dar era deplin conştient de calea cea strîmtă, de viaţa grea, cu adevărat neconformă şi radical diferită de cea din jurul lui — viaţă spre care-l ducea renunţarea la Satan.

Cînd lumea toată a devenit creştină, identificîndu-se cu credinţa creştină şi a adoptat cultul creştin, semnificaţia acestei lepădări (de Satana) a început să se piardă fiind pe punctul de a fi considerată un ritual arhaic şi anacronic, curiozitate care nu trebuie să fie luată în serios. Creştinii s-au obişnuit definitiv cu ideea că creştinismul este parte integrantă a lumii şi că Biserica nu este decît o expresie religioasă a valorilor terestre. Noţiunea de tensiune sau de conflict între credinţa creştină şi lumea exterioară s-a estompat în conştiinţa creştină modernă. Astăzi încă, în ciuda prăbuşirii evidente a atîtor lumi, imperii, popoare şi state, aşa-zis creştine,

nenumărați creștini sînt încă încredințați că nu există nimic fundamental negativ în lumea noastră și că este perfect posibil să accepte modul ei de viață, valorile și prioritățile ei, împlinind concomitent și datoriile religioase ale creștinului. Mai mult, Biserica și creștinismul, ele însele sînt considerate mai degrabă ca mijloace prin care trebuie să ajute la realizarea unei vieți prospere și fericite în această lume, ca un fel de terapeutică spirituală care permite să fie rezolvate toate tensiunile și conflictele și care aduce acel echilibru interior care garantează succesul, stabilitatea și fericirea. Chiar ideea că creștinul trebuie să renunțe la anumite lucruri, și acestea nu sînt doar acte imorale și vinovate, ci o întreagă viziune asupra vieții, un ansamblu de priorități, o atitudine fundamentală în raport cu lumea, și că viața creștină este totdeauna o cale strîmtă și o luptă — toate acestea au fost practic abandonate și nu mai figurează în centrul mentalității creștine de azi.

Cumplitul adevăr este că o majoritate copleșitoare creștină pur și simplu nu mai sesizează prezența și acțiunea lui Satan în lume și nu mai simt deci nevoia de a renunța la lucrurile și la slujirea lui. Ei nu mai discern evidenta idolatrie care impregnează ideile și valorile în care oamenii trăiesc azi și care determină, orientează și aservesc viața lor mult mai mult decît idolatria tangibilă a păgînismului de altădată. Ei rămîn orbi la faptul că acțiunea lui Satan constă esențialmente în a falsifica și a contraface, a deturna de la semnificația lor reală însăși valorile pozitive, a face ca albul să pară negru și invers, a practica jocul subtil și pervers al minciunii și confuziei. Ei nu văd că noțiuni á priori pozitive și chiar creștine ca cele de libertate, eliberare, dragoste, fericire, propășire, deplină realizare a posibilităților fiecăruia, noțiuni care sînt cu adevărat la baza conștiinței omului și a societății moderne, motivația și ideologia acestei societăți, toate

acestea pot fi deturnate de la sensul lor real şi să devină vehicule ale demoniacului. Ori, însăşi esenţa a tot ceea ce este demoniac o constituie totdeauna mîndria: „pompa diaboli". Adevărul, în ceea ce-l priveşte pe omul modern, fie că este un conformist respectuos faţă de lege, ori un virulent contestatar, este că cel mai adesea el este ameninţat fie de mîndrie, fie de reversul mîndriei — deznădejdea. Astfel, a te lepăda de Satana nu înseamnă doar a respinge o fiinţă mitologică în a cărei existenţă nici nu se mai crede. Înseamnă a respinge toată această concepţie despre lume, plină de suficienţă şi de deznădejde. Desigur, Satan nu va uita această respingere, această sfidare, această lepădare. „Suflă-l şi scuipă-l pe el!" Războiul este declarat. Începe o luptă a cărei miză reală este viaţa veşnică. Creştinismul acesta este! Şi acesta este sensul ultim al opţiunii noastre.

5. Unirea cu Hristos

„Şi cînd catehumenul a făcut aceasta, coboară braţele şi preotul îl întoarce spre Răsărit".

„...îl întoarce spre Răsărit". Dacă atunci cînd se întoarce spre apus înseamnă să înfrunte pe Satana şi întunericul, acum întorcîndu-se spre Răsăritul simbolic de unde răsare soarele, înseamnă că omul se întoarce spre zorii celei de-a opta zi, se converteşte în Hristos, Lumina lumii. „Cînd vă lepădaţi de Satana, scrie Sf. Chiril al Ierusalimului, rupînd definitiv orice contact cu el, rupînd vechiul zapis infernal, se deschide în faţa voastră Raiul lui Dumnezeu, raiul care a fost aşezat de Dumnezeu la Răsărit şi din care primul nostru părinte a fost alungat pentru păcatul său. Simbolul este semicercul întoarcerii de la vest la est — locul luminii"[15].

„...coboară brațele..." Revoltei împotriva lui Dumnezeu îi urmează acum predarea, supunerea și împăcarea cu El.

„Întoarce-te spre Răsărit, coboară brațele și stai drept": acestea erau cuvintele pe care le adresa episcopul catehumenului în timpul vechiului ritual baptismal al Bisericii din Constantinopol[16].

Se efectuează apoi mărturisirea unirii cu Hristos.

Te unești cu Hristos?

Catehumenul sau nașul său răspunde: **Mă unesc cu Hristos.**

Întrebarea și răspunsul se repetă de trei ori.

„...a se uni cu Hristos...". Cuvîntul grec este aici syntaxis, ceea ce înseamnă adeziune, atașament, tocmai contrariul apostaziei, cuvînt folosit pentru lepădare și al cărui sens literal, era ruptură, separare. Formula unirii implică deci mai mult decît o unitate psihologică. Este mărturisirea atașamentului personal la Hristos, angajarea în rîndurile celor care-l slujesc, un jurămînt asemănător cu cel pronunțat de soldați[17].

Preotul întreabă apoi pe catehumen: **„Te-ai unit cu Hristos?"**

Și acesta răspunde: **M-am unit cu Hristos.**

— **Și crezi Lui?**

— **Cred Lui ca unui Împărat și Dumnezeu.**

Această hotărîre este luată odată pentru totdeauna și acest jurămînt este pronunțat odată pentru totdeauna; nu va mai exista nici o revizuire sau vreo reevaluare de la un timp la altul, căci „cel ce pune mîna pe coarnele plugului și se uită înapoi, nu este vrednic de Împărăția lui Dumnezeu" (Lc. 9, 62). Acesta este sensul întrebărilor de mai sus, puse de preot, folosind perfectul și nu prezentul.

În concepția creștină această decizie se traduce în mărturisirea credinței. Iar cuvîntul credinței (în greacă pistis, în latină fides) are un sens mult mai adînc decît i-l

atribuie unii din contemporanii noştri — acela de acceptare intelectuală a unui ansamblu de învăţături şi formule. Mai întîi credinţa înseamnă adeziune, apartenenţă totală faţă de Cineva care trebuie ascultat şi urmat pînă la capăt.

Catehumenul mărturiseşte credinţa sa în Hristos „ca Împărat şi Dumnezeu". Aceste două apelative nu sînt sinonime, nu constituie un pleonasm. A crede în Hristos ca Dumnezeu nu este suficient, căci şi dracii cred în El (Ic. II, 19).

Acceptîndu-L ca Împărat şi Dumnezeu semnifică exact a decide să-L urmezi şi să-ţi dedici întreaga viaţă slujirii Lui, de a trăi după poruncile Sale. Tocmai de aceea, vechea mărturisire de credinţă în Hristos constă în a-L mărturisi şi a-L proclama Domn (Kyrios), cuvînt care în limbajul religios şi politic al acelor vremuri implica ideea de putere reală şi absolută, cerînd o supunere necondiţionată.

Creştinii au fost persecutaţi şi ucişi pretutindeni pentru că ei refuzau să dea titlul de Domn (Kyrios) împăratului roman.

„Tu singur eşti Domn" proclamă una din cele mai vechi cîntări creştine — Doxologia mare — pe care noi o cîntăm în toate dimineţile fără să-i înţelegem sensul sfidător faţă de toate puterile şi domniile pămînteşti pe care-l implică. A mărturisi că Hristos este împărat înseamnă că Împărăţia pe care a descoperit-o şi inaugurat-o nu este numai o împărăţie situată într-un viitor îndepărtat şi ceţos — dincolo de această lume — şi care nu va intra în nici un conflict cu vreuna din împărăţiile şi organizaţiile pămînteşti: noi aparţinem acestei Împărăţii aici şi acum şi o slujim mai înaintea oricăror alte împărăţii. Apartenenţa şi fidelitatea noastră la oricare altă entitate în această lume — stat, naţiune, familie, cultură sau oricare altă valoare — nu rezistă decît în măsura în

care aceasta nu contrazice şi nu diminuează cu nimic apartenenţa (syntaxis) esenţială — fidelitatea noastră faţă de Împărăţia lui Dumnezeu.

Faţă de loialitatea noastră cu privire la această Împărăţie, nici o altă loialitate nu păstrează un caracter absolut, nici una nu poate pretinde de la noi ascultare necondiţionată, nimeni nu este stăpînul vieţii noastre. Este foarte important de a ne aminti de acest lucru în epoca noastră, în care nu numai lumea în general, ci chiar şi creştinii dau adesea o importanţă absolută valorilor pămînteşti — naţionale, etnice, politice, culturale — şi fac din acestea criteriul credinţei lor creştine, în loc să le subordoneze singurului lor jurămînt absolut: acela pe care l-au rostit în ziua botezului, cînd s-au angajat în rîndurile celor pentru care Hristos este unicul Împărat, unicul Domn (Stăpîn).

6. Mărturisirea de credinţă

„Şi catehumenul rosteşte Crezul".

Acest simbol de credinţă este Crezul niceo-constantinopolitan, adoptat la primul sobor ecumenic la Niceea (325), completat la cel de-al doilea, la Constantinopol (381) şi folosit de atunci ca mărturisire a credinţei universale a Bisericii. Este important de subliniat, totodată, că aceste mărturisiri şi simboluri de credinţă au apărut şi servit, la început, în contextul pregătirii pentru botez, ca rezumat al iniţierii primite de candidaţi timp de şapte săptămîni care precedau ceremonia pascală a intrării lor în Biserică[18]. Una din părţile principale ale acestei iniţieri era învăţarea doctrinei şi mistagogia, adică iniţierea în tainele liturgice. Această predare a simbolului — transmiterea credinţei Bisericii catehumenilor, începea din primele zile ale Păresimilor şi se termina în Vinerea Sfîntă,

după lepădarea de satan şi după unirea (syntaxis) cu Hristos, prin rostirea simbolului de credinţă[19]: recitarea solemnă de către catehumen a Crezului ca expresie a propriei sale credinţe. Ceea ce-i dăduse Biserica el reda acum Bisericii în sînul căreia era pe punctul de a intra. De aici înainte cunoştinţa lui despre Hristos devine cunoştinţă a lui Hristos; adevărul păstrat de Biserică în Tradiţie urmează să devină credinţa şi chiar viaţa noului membru al acestei Biserici. Aşa se explică faptul că şi astăzi, cînd toţi credincioşii recită sau cîntă Crezul, primele cuvinte nu sînt „noi credem", ci „eu cred". Biserica este un singur trup, un organism alcătuit din persoane şi din angajamentul lor personal.

Întreaga credinţă este acordată fiecăruia şi fiecare răspunde de întreaga credinţă. Fiecare trebuie să-şi însuşească toate elementele acestei credinţe comune şi neschimbate; totul în această credinţă trebuie să devină o forţă care să transforme viaţa.

„După ce catehumenul a sfîrşit de rostit crezul, preotul întreabă:

— **Te-ai unit cu Hristos?**

— **M-am unit cu Hristos** (aceasta de trei ori).

Preotul:

— **Şi te închini Lui?**

Catehumenul sau naşul se pleacă pînă la pămînt zicînd:

— **Mă închin Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh, Treimii celei de o fiinţă şi nedespărţită!"**

Lepădarea de Satana era pecetluită prin suflarea şi scuiparea asupra lui. Unirea cu Hristos este acum pecetluită prin închinarea în faţa Sf. Treimi. Prosternarea este un simbol imemorabil şi universal al venerării, al dragostei şi ascultării divinităţii.

Astăzi ni se spune că demnitatea şi libertatea omului constă tocmai în a nu se pleca în faţa nimănui, în a

afirma constant că omul își este sieși singurul stăpîn. Dar cît de mizerabile, cît de deșarte sînt adesea demnitatea și libertatea amintite mai sus! Și cît de nobili, cu adevărat umani și liberi în mod autentic sînt cei care știu ce înseamnă să te pleci în fața Celui Prea Înalt și Prea Sfînt, Cel Adevărat și Cel Bun, care știu ce înseamnă adorarea și respectul, care știu că a te prosterna în fața lui Dumnezeu este însăși condiția libertății și a demnității. Într-adevăr, Hristos este singurul om cu adevărat liber, pentru că El a ascultat de Tatăl Său pînă la capăt și nu a făcut nimic altceva decît voia lui Dumnezeu. A deveni membru al Bisericii a însemnat pentru întotdeauna integrarea în umanitatea lui Hristos și aflarea aici a adevăratei și dumnezeieștii libertăți a omului.

„...Treimea cea de o ființă și nedespărțită..."

A cunoaște pe Hristos înseamnă a cunoaște pe Tatăl Său și pe Sfîntul Duh, pe Dumnezeu ca Treime. Este desăvîrșirea oricărei cunoașteri și esența vieții veșnice. Afirmăm cu tărie că nu va putea exista o reînnoire a religiei fără reînnoirea religiei lui Hristos Însuși, care este cea a Tatălui al Cărui Fiu este și cea a Sfîntului Duh, pe care-l trimite de la Tatăl — cu alte cuvinte fără o reîntoarcere la taina tainelor, la revelația revelațiilor, la bucuria bucuriilor: Dumnezeul cel în Treime, Sfînta și de viață făcătoarea Treime cea de o ființă și nedespărțită.

Pregătirea pentru botez este acum încheiată.

Totul este de acum gata pentru marele eveniment: cel al morții și învierii, după chipul Morții și Învierii lui Hristos.

„Binecuvîntat este Dumnezeu" spune preotul, „care vrea ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoașterea adevărului..." Și într-o ultimă rugăciune, el adresează această cerere lui Dumnezeu:

Stăpîne Doamne, Dumnezeul nostru, cheamă pe robul Tău (N), către luminarea Ta cea sfîntă și-l învrednicește pe dînsul de acest dar mare al Sfîntului Botez.

Dezbracă-l pe dînsul de cele vechi și-l înnoiește pentru viața de veci. Și-l umple de puterea Sfîntului Duh, spre unirea cu Hristos, ca să nu mai fie el de acum fiu al trupului, ci fiu al împărăției Tale. Cu bunăvrerea și cu harul Unuia-Născut Fiului Tău, cu Care bine cuvîntat ești cu Preasfîntul și bunul și de viață făcătorul Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

NOTE

[1] Cf. The Prayers at the Reception of the Catechumens. I. F. Hapgood, Service Book..., 2-e révision, New York, p. 271—275.

[2] Cf. mon Grand Carême, Spiritualité orientale, no. 13, Belle-fontaine, 1984 (3-e éd.). Cu privire la instituția catehumenatului, vezi N. Leclereq „Catéchèse, catéchisme, catéchumène", în: „Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 2,2 (1910), p. 2530—2579; J. Daniélou, „L'institution catéchuménale aux premiers siècles", în „Documentation catéchistique (Commission nationale de l'enseignement religieux)", Dijon, 1957, p. 27—36. Vezi și La Maison Dieu 10 (1947): „L'imitation chrétienne", și 58 (1959) „Du catéchumènat à la confirmation".

[3] Asupra cultului ca „pregătire și împlinire" cf. lucrării mele „Postul Mare", p. 9 sq.

[4] Instituția nașilor devenind practic nominală, e bine să se cunoască semnificația și funcția pe care le avea această instituție în vremurile vechi și pe cele care ar putea, după părerea mea, să le redescopere astăzi. Nașii sînt deja amintiți în Tradiția (Predania) apostolică, 15: „...și candidații la botez să fie întrebați care sînt motivele care i-au îndemnat să vină la credință. Și cei care-i reprezintă vor mărturisi pentru ei și vor spune dacă sînt în stare să înțeleagă (Cuvîntul). Viața lor și comportarea lor să fie cercetate..."

Părintele Finn, în lucrarea sa „The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. Chrysostom", scrie: „Nevoia prezenței nașilor a devenit foarte mare începînd din secolul IV din pricina creșterii rapide a numărului celor care veneau în Biserică. În marile orașe ca Antiohia, reprezentanții Bisericii nu mai puteau cunoaște caracterul și intențiile numeroșilor candidați la botez și nu puteau să mai asigure fiecăruia în parte o educație creștină completă. Astfel, nașul fiind garantul candidatului la botez, a devenit și îndrumătorul lui spiritual (p. 54—55)".

Théodore de Mopsueste scrie: „Cît despre voi... care vă pregătiți pentru Botez, ca o persoană vrednică, trebuia să vă înscriu numele în

cartea Bisericii, precum şi numele naşului care răspunde de voi şi care devine călăuza voastră în cetatea duhovnicească şi garantul curăţeniei voastre. Aceasta se face pentru ca voi să ştiţi că de mult timp şi cît veţi trăi pe pămînt voi sînteţi angajaţi în cer şi că naşul vostru trebuie să aibă multă grijă să vă înveţe pe voi, care sînteţi ca un străin şi un nou venit în această mare cetate, toate cele cîte se cuvin acestei cetăţi, cu scopul ca voi să fiţi informaţi asupra vieţii cetăţii fără dificultăţi şi neliniști..." (Baptismal Instruction 12 — citat după Finn, op. cit., p. 55).

Cuvîntul grec pentru naş este „primitorul" (anadéchoménos) şi comportă ideea de „cauţiune" pentru unul care împrumută în sensul de a „suporta cauţiunea". Sfîntul Ioan Chrisostom îl explica astfel: Vreţi să vă spun un cuvînt asupra naşilor voştri, ca să ştie ce răsplată au dacă se ocupă mult de voi sau ce condamnare implică neglijenţa lor? Luaţi aminte iubiţilor, la cei care se pun garanţi pentru cineva care împrumută bani la responsabilitatea pe care şi-o asumă. Dacă cel ce împrumută este bine intenţionat scuteşte de răspundere pe garantul său; dacă însă intenţia lui este rea, garantul se află în pericol. De aceea înţelepciunea ne dă acest sfat: „Dacă te pui garant, pregăteşte-te să şi plăteşti" (Sirah, 8—13). Astfel, deci, dacă cei ce fac garanţii pentru alţii în materie de bani îşi iau responsabilitatea pentru întreaga sumă, cei ce garantează în chestiuni duhovniceşti şi într-un domeniu care implică virtutea, trebuie să fie mult mai atenţi. Ei trebuie să dovedească dragoste părintească, încurajînd, sfătuind şi îndreptînd pe cei pentru care garantează. Să nu socotească deloc că ceea ce se petrece cu ei este un lucru de puţină importanţă, ci să-şi dea seama că ei au totul de cîştigat dacă prin sfaturile lor aduc pe cei încredinţaţi lor, pe calea virtuţilor. Dimpotrivă, dacă finii lor devin neglijenţi naşii înşişi vor suferi o grea pedeapsă. De aceea, în mod obişnuit, naşii sînt numiţi „părinţi spirituali", ca ei să înţeleagă prin aceasta cîtă afecţiune datorează celor care garantează în domeniul instrucţiunii spirituale. Voi, naşilor, aflaţi deci acum că un mare pericol stă atîrnat deasupra capetelor voastre dacă nu veţi lua aminte la obligaţiile voastre (Învăţături baptismale 2, 15—16). Comentînd acest text, P. Finn scrie: „primirea noului botezat de către naş ca pe un fiu al său simbolizează clar obligaţia de a veghea ca acest fiu să continue în a se desăvîrşi în virtutea creştină, după botez. Din păcate, Sf. Ioan Chrisostom nu precizează datoriile naşului înainte de botez. Dar apare evident, conform acestor instrucţiuni, că naşul a garantat caracterul, dispoziţia sufletească şi viaţa morală a candidatului atunci cînd s-a făcut legătura între naş şi fin şi că naşii şi finii au parcurs împreună perioada de pregătire. În mod cert naşul a jucat un rol important în formarea morală a candidatului la botez în timpul catehumenatului şi a luat el însuşi parte la instruirea doctrinală şi

liturgică a viitorului fin" (op. cit. p. 57). Astăzi naşii nu mai au decît o funcţie liturgică: ţin copilul în timpul ritualului care precede botezul, răspund la întrebări în locul lui, rostesc Crezul şi primesc pruncul scos din apa botezului. Alegerea naşilor a devenit o afacere pur familială, cel mai adesea naşii se aleg pentru motive care nu au nimic a face cu Biserica, cu credinţa şi cu responsabilitatea faţă de viitorul fin. Şi cum nu li se cere nimic şi nimeni nu le vorbeşte de datoriile şi responsabilităţile lor, obligaţia formală ca ei să fie ortodocşi pare într-adevăr inutilă.

Totuşi, eu sînt convins că instituţia năşiei este mai necesară ca oricînd. Noi nu mai trăim într-o societate şi o cultură ortodoxă. Şi dacă, în general, copii noştri mai sînt încă botezaţi, problema păstrării lor în Biserică, a instrucţiei şi educaţiei religioase a devenit acum o problemă capitală. Este absolut necesar de a „urmări" pe copii, după ce au fost botezaţi, fiindcă în realitate ei „dispar" pur şi simplu din viaţa Bisericii din pricina indiferenţei şi neglijenţei părinţilor. Este absolut necesar de a se urmări într-un mod mai sistematic iniţierea în credinţă a persoanelor convertite la ortodoxie. În fine, este nevoie urgentă de a se asigura legături mult mai strînse între serviciile educative ale parohiei/şcoala parohială, educarea adulţilor etc./ şi viaţa ei sacramentală şi liturgică. Dăm aici cîteva sugestii care trebuie examinate şi discutate şi, dacă ele sînt considerate utile şi aplicabile, să fie supuse aprobării ierarhiei:

a) Cel puţin unul din cei doi naşi să fie desemnat nu de familie, ci de către preot, dintre enoriaşii cei mai activi, mai conştiincioşi şi mai instruiţi religios şi a căror competenţă pentru responsabilitatea de naş să fie determinată de Biserică;

b) Naşul desemnat de Biserică să fie însărcinat cu „urmărirea" finului şi să dea seama preotului asupra tuturor problemelor (părinţii neglijează de a prezenta copilul la împărtăşanie, nu-l înscriu la şcoala parohială, uneori nu-şi îngrijesc bine copiii etc.);

c) Să fie ţinut la zi, în afară de registrul parohial obişnuit, un dosar special cu botezurile în care sînt notate toate faptele privitoare la viaţa religioasă a fiecărui botezat, încît fiecare nou preot sau fiecare catehet nou să fie ţinut la curent;

d) În plus faţă de programul obişnuit consacrat instrucţiei celor convertiţi, o familie din fiecare parohie să fie desemnată să năşească orice nou convertit, ca să-i faciliteze integrarea în viaţa parohiei.

Prin toate acestea este esenţial să se înţeleagă că năşia este o funcţie spirituală în sînul Bisericii şi că deci aceasta şi nu familia, trebuie să definească funcţia de naş şi să vegheze la buna îndeplinire a rolului spiritual al naşilor.

[5] Această „Carte a vieţii" cum o numim în ritul nostru actual sau „Cartea cerească" (Sf. Ioan Chrisostom) sau „Cartea Bisericii" (Théodore

de Mopsueste), cf. J. Daniélou — Bible et Liturgie, (p. 33—34), este tocmai registrul special la a cărui restabilire m-am referit în nota precedentă.

[6] Cf. Finn. op. cit., p. 50—51.

[7] Cu privire la exorcisme, a se vedea F.J. Dölger, „Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums" 3, 1—2, Paderbon, 1909; H. Leclerq, „Exorcisme, exorciste", în „Dictionaire d'archéologie chrétienne et de liturgie" 2,2 (1910), p. 968—978; J. Forget, „Exorcisme, exorciste", în Dict. théol. cath. 5,2 (1913), p. 1762—1786; J. Daniélou, „Bible et Liturgie", p. 35—36.

[8] Instructions baptismales 2, 14. Biserica veche avea pentru exorcizări o slujire specială care nu ţinea în mod necesar de preoţie. Constituţiile apostolice conţineau canonul următor: „Exorcistul nu este hirotonit. Este vorba de o dovadă de bunătate voluntară, de harul lui Dumnezeu prin Hristos şi prin insuflarea Duhului Sfînt. Căci cel ce a primit darul vindecărilor se manifestă printr-o descoperire venită de la Dumnezeu, harul care se află în el arătat tuturor. Dar dacă se iveşte prilejul, exorcistul poate fi sfinţit episcop, preot sau diacon" (8, 26).

[9] Cf. Sf. Ioan Chrisostom: „Mîine, vineri, la ora nouă, trebuie să vi se pună anumite întrebări şi să prezentaţi legămintele voastre (lepădările şi mărturisirea) îndrumătorului vostru. Şi eu nu vă vorbesc de această zi şi de acest ceas fără un scop precis. Ele ne dau o lecţie mistică. Căci, vinerea, la ceasul nouă, tîlharul a intrat în Rai; întunericul care a durat de la ceasul al şaptelea pînă la ceasul al nouălea s-a risipit; şi Lumina străpunsă în trup ca şi în duh, a fost adusă jertfă pentru lumea întreagă. Căci în acest ceas, Hristos a zis: «Tată, în mîinile Tale dau duhul meu». Atunci soarele pe care-l vedem noi a privit la Soarele care strălucea pe cruce şi şi-a retras propriile raze..." (Instructions baptismales 11, 19).

A se vedea, de asemenea, ritualul Bisericii din Constantinopol (Codex Barberini), tradus de Finn, op. cit., p. 114—118; „...lepădările şi unirea cu Hristos se fac în Vinerea mare a Sf. Paşti, atunci cînd arhiepiscopul prezidează adunarea şi toţi catehumenii sînt adunaţi în Prea Sfînta Biserică..." Referitor la problemele legate de momentul „lepădărilor" vezi Finn, op. cit., p. 88 sq. şi A. Wenger, „Jean Chrysostome, huit catéchèses baptismales inédites", în Sources chrétiennes, nr. 50, Paris, 1957, p. 80 sq.

[10] Cf. Sf. Cyrille de Jérusalem, Catech. Mystagog. 1,4: „Întrucît Apusul este regiunea întunecimii văzute şi întrucît are întunecimea ca moştenire şi toată stăpînirea lui e noaptea, atunci cînd vă întoarceţi simbolic spre Apus, vă lepădaţi de acest întunecat şi sumbru tiran" (Vezi şi I. Daniélou, Bible et Liturgie, p. 39 sq.).

[11] Sf. Ioan Chrisostom, Instructions baptismales 10, 14.

[12] Ibidem, 10, 15.

[13] Ibidem, 10, 15.

[14] Cu privire la „lucrările lui Satan", pompa diaboli, vezi H. Rahner, „Pompa Diaboli", în: Zeitschrift für katholische Theologie 55 (1931), p. 239—273; J. Wazink „Pompa Diaboli", în: Vigiliae Christianae 1 (1947), p. 13—41; J. Daniélou, „Le Démon dans la littérature ecclésiastique jusqu'a Origène", in M. Viller, Dictionnaire de spiritualité 3 (1957), p. 151—189; M. Boismard; „I. Renounce Satan, his Pomps and his Works", în: Baptism in the New Testament, Symposium, Baltimore, 1964, p. 107—114.

[15] Saint Cyrille de Jérusalem, Catech. Mystagog. 1, 9; vezi şi J. Daniélou, Bible et Liturgie, p. 43—45.

[16] Finn, op. cit, p. 116.

[17] „După lepădări şi după unirea cu Hristos, după ce aţi mărturisit stăpînirea Lui şi prin cuvintele rostite că v-aţi alipit de Hristos..., preotul vă unge", cf. Ioan Chrisostom, Instructions baptismales 2, 21. Referitor la jurămîntul militar, cf. comentariilor lui P. Harkins în traducerea engleză a Învăţăturii baptismale, în: Ancient Christian Writers 31, p. 214, nr. 3.

[18] Cu privire la originea dezvoltării Crezului, vezi J. Kelly, Early Christian Creeds, 2-e édition, Londres, 1960; deasemeni V. Neufeld, The Earliest Christian Confession, Leyde, 1963; J. Jungmann, L'annonce de la foi, trad. fr. R. Virrion, Mulhouse, 1965.

[19] Au sujet de la redditio symboli, vezi J. Kelly, op. cit., p. 32—37 şi Finn, op. cit., p. 110

CAPITOLUL 2

BOTEZUL

1. Taina apei

În cărțile noastre liturgice, slujba botezului este introdusă de următoarea însemnare:

„Preotul îmbracă veșminte de culoare albă; apoi toate luminile fiind aprinse, ia cădelnița, merge în baptisteriu și-l tămîiază de jur împrejur, apoi se pleacă făcînd semnul crucii."

Cîte persoane își mai dau seama astăzi că această scurtă rubrică este tot ce a mai rămas din cea mai solemnă ceremonie a Bisericii primare, celebrarea pascală a botezului și celebrarea baptismală a Paștelui[1]? Mai subliniem încă o dată acest lucru, fiindcă atunci cînd este, desigur, imposibil să mai fie reintrodus botezul în slujba Sf. Paști, caracterul pascal al botezului, raportul strîns între botez și Paști, rămîne cheia nu numai a înțelegerii botezului, ci a întregii credințe creștine.

Rubrica inițială ne reamintește că trebuie să păstrăm acest caracter pascal al celebrării botezului. Aceasta înseamnă, în mod esențial, că botezul trebuie celebrat de întreaga Biserică, adică prin participarea poporului lui Dumnezeu, ca eveniment în care toată Biserica se recunoaște a fi în trecere — Paște — din această lume către Împărăția lui Dumnezeu, ca fiind o participare la evenimentele decisive creștine — Moartea și Învierea Domnului. Adevărata celebrare a botezului este într-adevăr sursa și punctul de plecare a întregii reînnoiri și a întregii renașteri liturgice. Aici Biserica își redesco-

peră propria natură şi se reînoieşte necontenit ca o comunitate a celor botezaţi. În lumina acestei funcţii esenţiale a botezului, a reînnoirii necontenite a Bisericii, cît de insuficiente şi false din punct de vedere liturgic apar scurtele noastre botezuri private, dezbrăcate de toată solemnitatea, celebrate în absenţa poporului Bisericii, reduse la un strict necesar!

Să ne amintim dar că de fiecare dată cînd celebrăm un botez, în orice loc am fi, noi ne aflăm — cel puţin în duh — în ajunul Paştilor, la Sfîrşitul Sfintei şi Marei Sîmbete şi la începutul acelei nopţi unice care ne face să intrăm cu adevărat, în fiecare an, în Împărăţia lui Dumnezeu.

Botezul începe prin solemna binecuvîntare a apei.

Totuşi, atît de profundă este decăderea noastră liturgică astăzi, încît unii preoţi omit pur şi simplu această binecuvîntare! Pentru ce oare să mai săvîrşim această slujbă, relativ lungă, atunci cînd este mai simplu să verşi în cristelniţă cîteva picături de aghiasmă şi să împlineşti astfel dorinţa oamenilor care insistă mereu ca serviciile religioase să fie cît mai scurte?

În unele biserici, nici nu există cristelniţă; botezul se face prin stropire cu cîteva picături de apă sfinţită, gest considerat ca fiind suficient. În zece minute o fiinţă umană devine creştin, mădular al Trupului lui Hristos, vas sfinţit al Sfîntului Duh, concetăţean cu Sfinţii! Tot ce mai rămîne apoi de făcut, este eliberarea unui certificat de botez. Nimic nu ne mai miră aşadar că astăzi, în ochii unui număr din ce în ce mai mare de persoane, nu numai botezul, ci întreaga Biserică cu ritualurile ei arhaice şi neînţelese, apare ca un joc învechit şi absurd şi astfel, aceste persoane se desprind de Biserică, căutînd aiurea acea hrană spirituală, fără de care omul nu poate trăi.

Noi trebuie, deci, să înţelegem că tocmai apa este cea care descoperă semnificaţia botezului şi că această descoperire se face prin slujba săvîrşită asupra ei înain-

tea botezului propriu-zis. Nu numai că botezul începe prin binecuvîntarea apei, ci tocmai această binecuvîntare (sfințire) ne descoperă întreaga dimensiune a tainei, conținutul ei și adîncimea ei cosmică. Altfel spus, tocmai sfințirea apei este cea care manifestă valoarea reală a botezului, relevînd raporturile lui cu lumea și cu materia, cu viața sub toate aspectele ei. Și dacă astăzi, chiar în manualele de teologie, botezul este prezentat ca un act aproape magic, dacă el a încetat să mai fie principiul fundamental și „sursa de referință" neschimbată a cultului și a credinței, este tocmai pentru că botezul a fost despărțit de „taina apei" care-i oferă adevăratul context și adevărata semnificație. De aceea vom începe explicațiile noastre asupra botezului chiar prin această taină a apei.

Apa este indiscutabil unul din cele mai vechi și universale simboluri religioase[2]. Din punct de vedere creștin, trebuie revelate trei dimensiuni esențiale ale acestui simbolism. Prima ar putea fi numită cosmică. Nu poate exista în cosmos viață dacă nu este apă și de aceea, omul primitiv identifica apa ca principiul vieții, vedea în ea *„prima essentia"* lumii: (Gen. 1,2). „... și Duhul lui Dumnezeu plutea pe deasupra apelor". Dar dacă apa traduce și simbolizează lumea ca viață organizată, ea este, de asemenea, și simbolul distrugerii și al morții. Adîncimea nebuloasă este cea care ucide și distruge, habitatul întunecos al puterilor satanice, însăși imaginea iraționalului, a incontrolabilului și al elementarului în lume. Principiu de viață, forță vivifiantă și, totodată, principiu al morții, forță de distrugere: aceasta este percepția fundamental ambiguă a apei în concepția religioasă a umanității. În fine, apa este principiul purificării, al purității și deci al regenerării și al reînnoirii. Ea șterge petele, ea recrează puritatea primară a pămîntului. Acest simbolism religios-fundamental al apei — simbolism născut din calitățile sale naturale și evidente — se

întîlnește pretutindeni în Biblie și în istoria biblică a creației, a căderii și a mîntuirii. Noi întîlnim apa chiar de la început, în primele cuvinte ale Genezei, unde ea reprezintă creația însăși, cosmosul care bucură pe Creator căci acest cosmos traduce și cîntă gloria Lui.

Întîlnim însă apa și ca manifestare a mîniei divine, a judecății și a morții în istoria potopului și în cea a istoriei carelor lui Faraon în Marea Roșie. Și o întîlnim iarăși sub forma unui mijloc de purificare, de pocăință și de iertare în botezul săvîrșit de Înaintemergătorul la coborîrea lui Hristos în apele Iordanului și în ultima sa poruncă „Mergînd învățați toate neamurile, botezîndu-i în numele..."[3].

Creație, cădere și răscumpărare, viață și moarte, înviere și viață veșnică: toate dimensiunile esențiale, întreg conținutul credinței creștine sînt astfel reunite în interdepedența lor internă prin acest singur simbol; este într-adevăr semnificația inițială și esențială a acestui simbol, dar și toată forța ei — faptul că reface (symbalan în greacă vine de la verbul symballo — a regrupa) ceea ce era fărîmițat, dislocat, mutilat[4]. Înțeleasă astfel, binecuvîntarea apei înaintea botezului nu este nicidecum ceea ce, din păcate, a devenit acum: un fel de ceremonie preliminară facultativă, avînd ca obiect de a pregăti materia tainei. Ea trebuie să fie ceea ce era de la bun început: epifanie, revelație a semnificației reale a botezului ca act cosmic, ecleziologic și eshatologic — cosmic întrucît este taina creației din nou; ecleziologic pentru că este taină a Împărăției. Prin prezentarea tainei apei începem să înțelegem de ce pentru a salva o ființă umană trebuie să începem prin scufundarea în apă.

2. Binecuvîntarea apei

Binecuvîntarea apei începe printr-o doxologie solemnă: „Binecuvîntată fie Împărăția a Tatălui și a Fiului

şi a Sfîntului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin." Astăzi, din toate serviciile liturgice, doar trei — Botezul, Cununia şi Euharistia — încep cu această doxologie. Toate celelalte încep cu: „Binecuvîntat fie Dumnezeul nostru..."

Aici este mai mult decît o simplă rubrică: aceasta ne reaminteşte că altădată taina botezului şi a cununiei erau celebrate în contextul adunării euharistice şi că Euharistia era scopul lor şi împlinirea lor evidentă. Vom vorbi mai tîrziu despre această legătură organică. Dar acum, trebuie să subliniem că această doxologie anunţă Împărăţia lui Dumnezeu ca temă şi obiectiv ultim al botezului. Trebuie să subliniem acest lucru pentru că prea mult timp legătura între sacramentul însuşi şi tema lui centrală, raţiunea esenţială a credinţei creştine — Împărăţia lui Dumnezeu — s-a aflat mascată. Manualele de teologie definesc tainele ca : „mijloace ale harului" dar uită să arate că acest har nu este, la urma urmelor, nimic altceva decît harul ce ne-a fost făcut — Împărăţia — anunţată, inaugurată şi oferită de Hristos, posibilitatea cunoaşterii şi trăirii acestei Împărăţii. Manualele uită deci să spună că fiecare taină este, prin natura şi funcţia ei, o adevărată trecere spre această Împărăţie, că harul care ne ocroteşte este într-adevăr, forţa care transformă viaţa noastră făcînd din ea deodată participare şi pelerinaj al Împărăţiei. Că minunea harului este aceea de a face ca inima noastră să iubească totdeauna, să dorească şi să nădăjduiască împlinirea acestui tezaur implantat în inima lui.

Astfel, taina este o trecere, o călătorie, iar doxologia iniţială (Binecuvîntarea mare) revelează şi anunţă destinaţia acestei călătorii: Împărăţia lui Dumnezeu.

Ectenia mare care urmează binecuvîntării iniţiale cuprinde un număr de cereri speciale şi anume: „Pentru ca să se sfinţească apa aceasta cu puterea, cu lucrarea şi cu venirea Sfîntului Duh, Domnului să ne rugăm..."

La început, Duhul Sfînt „plutea pe deasupra apelor”, creînd lumea, transformînd haosul în cosmos.

Aceeaşi coborîre, putere şi acţiune a Sfîntului Duh recreează lumea căzută, făcînd o lume şi o viaţă nouă.

„Pentru ca să se trimită ei harul izbăvirii şi binecuvîntării Iordanului...”

Curăţită şi regăsindu-şi starea originară, apa trebuie să devină acum şi mai mult: Hristos prin pogorîrea Sa în apele Iordanului şi prin botez a făcut din apă o putere de mîntuire pentru toţi oamenii, vehiculul harului mîntuirii în lume.

„Pentru ca să vină peste apa aceasta lucrarea cea curăţitoare a Treimii celei mai presus de fire...”

Botezul lui Hristos în Iordan a fost prima epifanie a Sfintei Treimi în lume, arătarea Tatălui, a Fiului şi a Sfîntului Duh. A fi răscumpărat înseamnă deci a primi această descoperire, a cunoaşte Treimea, a fi în comuniune cu Dumnezeu întreit.

„Pentru ca să ne luminăm noi cu luminarea cunoştinţei şi a dreptei credinţe prin venirea Sfîntului Duh...”

Să notăm aici folosirea persoanei I-a plural. Botezul nu este o chestiune care priveşte numai pe preot şi pe cel botezat. Aşa cum apa reprezintă întregul cosmic, tot aşa Biserica în întregime primeşte iluminarea Sf. Duh şi este implicată în acest act al re-creaţiei şi răscumpărării.

„Pentru ca să se arate apa aceasta izgonitoare de toată bîntuiala vrăjmaşilor văzuţi şi a celor nevăzuţi...”

Prin supunerea lui faţă de lume şi faţă de materie omul a devenit rob al puterilor satanice.

Eliberarea omului începe deci prin eliberarea de materie, adică întoarcerea lui la funcţia originară: aceea de a fi o formă a prezenţei lui Dumnezeu, şi deci o oprelişte în calea forţelor distructive.

„Pentru ca vrednic să se facă de împărăţia cea nestricăcioasă acesta se botează...”

Botezul nu este un act magic care adaugă puteri supranaturale facultăţilor noastre naturale. El este începătura vieţii veşnice însăşi, care ne uneşte încă de aici cu lumea viitoare, ne face să participăm din viaţa noastră pămîntească la Împărăţia lui Dumnezeu.

„Pentru acesta care vine acum către Sfînta luminare şi pentru mîntuirea lui..."

Lumea, Biserica şi acum această persoană (catehumenul) şi mîntuirea lui. O mare diferenţă faţă de ideologiile omeneşti care, glorificînd şi înălţînd pe om, îl subordonează efectiv lumii, îl reduc la o umanitate colectivă, impersonală, abstractă. Dimpotrivă, Evanghelia a avut.totdeauna ca obiectiv persoana. Este ca şi cum lumea întreagă a fost creată pentru fiecare fiinţă, ca şi cum mîntuirea fiecăruia, în ochii lui Dumnezeu este mai preţioasă decît a lumii întregi.

„Pentru ca să se facă el fiu al luminii şi moştenitor al veşnicelor bunătăţi..."

„Fiu al luminii", „moştenitor" — două definiţii fundamentale ale apartenenţei la Biserică. Oamenii deveniseră sclavi şi astfel fii ai întunericului. Hristos face să apară o nouă rasă al cărei principiu de existenţă este însuşi faptul că a văzut lumina, că a primit-o şi a făcut din ea viaţa lor, „în El era viaţa şi viaţa era lumina oamenilor" (Ioan I, 4).

Oamenii care nu aveau nici un drept au devenit, prin realitatea iubirii divine, moştenitori, deţinători ai Împărăţiei veşnice; ei au dobîndit dreptul la Împărăţie.

„Pentru ca să se facă el împreună sădit şi părtaş morţii şi învierii lui Hristos..."

Apa ca moarte şi apa ca înviere: nu în mod natural şi nu prin magie, ci doar în măsura în care cel care urmează să fie botezat vrea — prin credinţă, prin nădejde şi prin dragoste — să moară cu Hristos şi să învieze cu el din morţi, în măsura în care Moartea şi Învierea lui Hris-

tos au devenit pentru el evenimentul decisiv al propriei sale vieţi.

„Pentru ca să-şi păzească el haina botezului şi logodirea duhului neîntinată şi fără prihană în ziua cea înfricoşătoare a lui Hristos..."

Trebuie ca el să poată rămîne credincios botezului său, să facă din botez viaţa lui, să-i fie botezul izvor de putere şi de viaţă, reper, criteriu, inspiraţie, regulă de viaţă.

„Pentru ca să se facă lui apa aceasta baie naşterii de a doua, pentru iertarea păcatelor şi îmbrăcăminte în nestricăciune..."

Tot ceea ce Biserica descoperă în acest botez să fie oferit şi primit, împlinit şi asimilat de către cel botezat.

3. Rugăciunea de taină a preotului

Apoi, preotul spune în taină această rugăciune:

Îndurate şi milostive Dumnezeule, Cel ce cercetezi inimile şi rărunchii şi cele ascunse ale oamenilor singur le ştii, căci nu este lucru ascuns înaintea Ta, ci toate sînt goale şi descoperite înaintea ochilor Tăi; Care ştii şi cele ce sînt despre mine să nu Te scîrbeşti de mine, nici să-Ţi întorci faţa Ta de la mine, ci treci greşelile mele în ceasul acesta, Cel care treci cu vederea păcatele oamenilor cînd se pocăiesc. Şi-mi spală necurăţia trupului şi întinăciunea sufletului şi pe mine întreg cu totul mă sfinţeşte, cu puterea Ta cea nevăzută şi cu dreapta cea duhovnicească; ca nu cumva, propovăduind eu altora slobozirea, şi făgăduind-o cu deplină încredinţare în iubirea Ta de oameni cea negrăită, să nu mă arăt eu însumi netrebnic rob al păcatului; nu, Stăpîne, Cel ce singur eşti bun şi iubitor de oameni, să nu mă întorc umilit şi înfruntat, ci-mi trimite mie putere de sus şi mă întăreşte spre slujba

acestei Taine mari și cerești. Și fă să ia chip Hristosul Tău în acesta ce se va naște din nou prin a mea nevrednicie și-l zidește pe dînsul pe temelia apostolilor și a proorocilor Tăi; și să nu-l surpi, ci sădește-l pe dînsul sădire a adevărului în sînta Ta sobornicească și apostolească Biserică și să nu-l smulgi ca, sporind el în dreapta credință, să se slăvească și printr-însul preasfînt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Această rugăciune este importantă fiindcă ea denunță și corijează tendința de a înțelege tainele ca pe ceva magic, tendință curentă printre ortodocși și al cărei pericol spiritual și consecințe pentru viața Bisericii trec adesea neobservate. Dat fiind că, după învățătura Bisericii, validitatea tainelor nu depinde cu nimic de curățenia sau de imperfecțiunile celor ce le săvîrșesc, s-a ajuns treptat a concepe și a defini tainele exclusiv din punctul de vedere al validității, ca și cum nimic altceva n-ar mai conta. Ori, Biserica nu face deosebire între validitate și plenitudine, perfecțiune. Validitatea este doar condiția împlinirii dar tocmai plinirea contează. Botezul unui om ca Stalin a fost, fără îndoială, perfect valabil. Dar de ce nu s-a împlinit el în viața acestuia?

Pentru ce nu l-a împiedicat să se adîncească într-o incredibilă oroare? Această întrebare nu este naivă. Dacă milioane de persoane, valabil botezate, au părăsit Biserica și continuă să o părăsească, dacă se pare că botezul nu a avut asupra lor nici un efect, oare nu am putea fi noi primii responsabili, noi, din pricina slăbiciunii, a opacității noastre, a minimalismului și a nominalismului nostru, din pricina trădării constante a botezului? Nu cumva tocmai din pricina nivelului incredibil de scăzut al vieții noastre bisericești, redusă la un mic număr de obligații și care a încetat să mai traducă și să comunice puterea reînnoirii interioare și a sfințeniei? Toate acestea se aplică, evident,

în primul rînd la cler, la preotul care săvîrşeşte Sfintele Taine ale Bisericii. Dacă el însuşi nu este chipul lui Hristos „în cuvînt, în purtare, în dragoste, în credinţă, în curăţie" (I Tim. 4, 12) unde va putea omul să-L vadă pe Hristos şi cum va şti să-L urmeze?

A reduce Sf. Taine doar la principiul validităţii înseamnă deci a caricaturiza învăţătura lui Hristos. Fiindcă El a venit în lume nu pentru ca noi să putem proceda la nişte taine valabile: Hristos ne-a dat nişte taine valabile cu scopul ca noi să putem deveni cu adevărat fiii luminii şi martori ai Împărăţiei sale.

Rugăciunea ce se spune de preot în taină ne aminteşte tocmai această înfricoşătoare responsabilitate, dependenţa noastră totală a unora faţă de ceilalţi, pentru creşterea noastră spirituală, pentru desăvîrşirea noastră. Această rugăciune ne descoperă că botezul nu este un scop în sine, ci începutul unui proces în care întreaga obşte, şi mai ales păstorul, urmează să joace un rol decisiv. Este procesul care „imprima chipul lui Hristos" în cel nou botezat şi-l zideşte pe temelia Apostolilor şi al Profeţilor, pe învăţăturile lor, un proces care constă în a-l ajuta să crească în credinţă. La origini, am văzut, nu numai catehumenul, ci întrega Biserică se pregătea de botez. Căci ea ştia că acceptînd în sînul ei un nou membru, ea primea responsabilitatea mîntuirii lui veşnice. Cu privire la această responsabilitate ne şi rugăm, în taină, la începutul slujbei Sfîntului Botez.

4. „Şi fă ca apa aceasta..."

Acum totul este gata. Preotul stînd înaintea apei ca şi cum ar privi întrega lume creată la începuturi — aşa cum va fi făcut şi primul om deschizîndu-şi ochii peste slava lui Dumnezeu şi contemplînd tot ceea ce a făcut El

pentru răscumpărarea şi mîntuirea noastră — proclamă: „Mare eşti Doamne şi minunate sînt lucrurile Tale şi nici un cuvînt nu este de-ajuns spre lauda minunilor Tale!"

Rugăciunea binecuvîntării şi sfinţirii apei, ar putea fi numită rugăciune euharistică[6]. Este un act de laudă solemnă şi de mulţumire, un act de adoraţie prin care omul, în numele lumii întregi, răspunde lui Dumnezeu. Această euharistie şi această adoraţie care ne readuce la începuturi, ne face cu adevărat martori ai creaţiei. Fiindcă actul mulţumirii este realmente actul primar şi esenţial al omului, actul prin care el se împlineşte ca om. Cel care mulţumeşte nu mai este un sclav, nu mai există frică, angoasă ori invidie în actul adoraţiei. Dînd mulţumire lui Dumnezeu, omul redevine liber, liber în relaţia lui cu Dumnezeu, liber în raport cu lumea.

Mare eşti, Doamne, şi minunate sînt lucrurile Tale şi nici un cuvînt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale.

Că Tu de bunăvoie toate aducîndu-le dintru nefiinţă întru fiinţă, cu puterea Ta ţii făptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea. Tu din patru stihii ai aşezat făptura, cu patru vremi ai încununat curgerea anului. De Tine se cutremură toate puterile îngereşti. Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăveşte luna. Ţie se pleacă stelele. Pe Tine Te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adîncurile. Ţie slujesc izvoarele. Tu ai întins cerul ca un cort. Tu ai întărit pămîntul peste ape. Tu ai îngrădit marea cu nisip. Tu spre răsuflare ai revărsat aerul. Puterile îngereşti Ţie slujesc şi cetele arhanghelilor Ţie se închină; heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu cîte şase aripi, împrejur stînd şi zburînd, de frica slavei Tale celei necuprinse se acoperă.

Este rugăciunea punerii înainte sau Introducerea, analogă celei care inaugurează totdeauna rugăciunea euharistică asupra pîinii şi vinului. Introducere sau Pre-

fatio, înseamnă literalmente fundaţie, început, ceva de care depinde tot restul, ceea ce face posibil tot ceea ce urmează. Într-adevăr, această acţiune de mulţumire ne poartă în Paradis, căci ea restabileşte în noi principiul şi esenţa fiinţării noastre, a vieţii şi a cunoaşterii noastre. Şi preotul urmează:

Că Tu, Dumnezeu fiind, necuprins de gînd şi de cuvînt, şi fără de început, ai venit pe pămînt, chipul nostru luînd, întru asemănare omenească făcîndu-Te; că n-ai răbdat, Stăpîne, pentru îndurările milei Tale, să vezi neamul omenesc chinuit de diavolul, ci ai venit şi ne-ai mîntuit pe noi. Mărturisim harul Tău, vestim mila Ta, nu tăinuim facerea Ta de bine. Toată firea omenească ai izbăvit-o; pîntecele Fecioarei l-ai sfinţit cu naşterea Ta. Toată făptura Te laudă pe Tine, Cel ce Te-ai arătat,că Tu, Dumnezeul nostru, pe pămînt Te-ai arătat şi cu oamenii ai petrecut; Tu, trimiţînd din cer Duhul Tău cel Sfînt, ai sfinţit curgerile Iordanului şi capetele balaurilor care se încuibaseră acolo le-ai zdrobit.

De la Introducere (prefaţă) trecem la anamneză, reamintire, recapitularea evenimentelor salvatoare, prin care Dumnezeu a restabilit natura umană, a mîntuit lumea şi a descoperit Împărăţia sa. Omul a lepădat viaţa care-i fusese dată de Dumnezeu şi, prin păcatul său, a aşezat întreaga creaţie sub stăpînirea diavolului, în distrugere şi moarte. Întunericul a învăluit lumina. Dar Dumnezeu nu a uitat pe om. În persoana lui Hristos El Însuşi a venit să ne mîntuiască, să ne restabilească, să ne recreeze. Acest eveniment, printre toate celelalte evenimente, Întruparea lui Dumnezeu, constituie memoria omului pentru totdeauna; şi tocmai această memorie, adică să cunoşti şi să primeşti pe Hristos, credinţa în El, comuniunea cu El, aceasta însemnă mîntuire. Sîntem mîntuiţi dacă mărturisim harul Său, dacă vestim mila Sa, dacă nu tăinuim îndurările Sale, făcînd adică aşa fel încît toată viaţa noastră să fie un răspuns dat lui Hristos.

In răspunsul omului, întreaga creaţie slăveşte iarăşi pe Dumnezeu, se face loc al arătării Sale, al epifaniei Sale. Apele creaţiei, poluate prin păcat, devenite simbol al morţii, sînt acum arătate ca fiind ape ale Iordanului, ca un început de creaţie nouă şi de mîntuire. Duhul Sfînt, dătător de viaţă, care la început „se purta pe deasupra apelor" coboară iarăşi în ele; şi apele — şi prin acestea lumea întreagă — devin ceea ce trebuiau să fie la creaţie: viaţa omului în comuniune cu Dumnezeu. Vremea mîntuirii începe, noi sîntem martori şi părtaşi ai acestui nou început şi pentru aceasta îi mulţumim lui Dumnezeu.

Tocmai pentru aceasta există Biserica, esenţa ei fiind aceea de a manifesta şi de a împlini acest început mereu şi pretutindeni, de a re-crea — în Hristos şi în Sfîntul Duh — omul, recreînd în Hristos şi în Duhul Sfînt — lumea care îi este încredinţată:

Tu însuţi dar, iubitorule de oameni Împărate, vino şi acum cu pogorîrea Sfîntului Tău Duh şi sfinţeşte apa aceasta.

Şi-i dă ei harul izbăvirii, binecuvîntarea Iordanului. Fă-o pe ea izvor de nestricăciune, har de sfinţenie, dezlegare de păcate, vindecare de boli, diavolilor pieire, de puterile cele potrivnice neatinsă, plină de putere îngerească. Să fugă de la ea pizmaşii zidirii Tale, că am chemat, Doamne, numele Tău cel minunat, slăvit şi înfricoşător pentru cei potrivnici.

După anamneză vine deci epicleza, invocarea Sfîntului DUH care numai El umple de putere şi realitate ceea ce noi cerem şi nădăjduim, care împlineşte credinţa noastră, dă conţinut simbolului, dă har peste har, face din apă tot ceea ce El Însuşi arată că există[7]. Preotul face de trei ori semnul crucii asupra apei şi suflînd peste ea, zice, de fiecare dată: „Să se zdrobească sub semnul chipului Crucii Tale toate puterile cele potrivnice".

Noi știm deja că mîntuirea și re-creația începe printr-un act de eliberare, adică printr-un exorcism... La început, neofitul a fost exorcizat. Acum noi exorcizăm apa, simbol al dependenței față de lume și al supunerii sale puterilor celor potrivnice:

Să se depărteze de la noi toate nălucirile cele din văzduh și nearătate, și să nu se ascundă în apa aceasta duhul cel întunecat, rugămu-ne Ție, Doamne, nici să se pogoare la acesta ce se botează duh viclean, care aduce întunecare gîndurilor și tulburare cugetului.

Nu, aceste cuvinte nu sînt amintirea vreunui mit arhaic și depășit. Din punct de vedere creștin, materia nu este niciodată neutră. Dacă ea nu este raportată la Dumnezeu, adică socotită și folosită ca un mijloc de comunicare cu El, de trăire în El, ea devine vehicol și „locus" al puterilor demonice. Nu este întîmplător faptul că refuzul lui Dumnezeu și al religiei în epoca noastră s-a cristalizat sub termenul de materialism, acest materialism despre care unii afirmă că ar fi adevărul ultim și în numele căruia s-a dezlănțuit un război împotriva lui Dumnezeu fără precedent și care, face ravagii în teritorii din ce în ce mai întinse în lumea pretins civilizată. Dar iarăși nu este întîmplător că unele pseudo-religii și pseudo-spiritualități constau în a respinge materia și, plecînd de aici, lumea însăși, identifică adesea materia cu răul și blasfemiază astfel creația lui Dumnezeu. Numai Biblia și credința creștină revelează și cunoaște materia ca fiind, pe de o parte, esențialmente bună, pe de altă parte, vehiculul căderii, al aservirii omului față de moarte și separîndu-l de Dumnezeu. Numai în Hristos și datorită puterii Lui materia poate fi eliberată și poate să redevină simbolul slavei și al prezenței lui Dumnezeu, taina acțiunii Sale, a comuniunii Lui cu omul.

În sfîrșit, vine momentul sfințirii:

Ci Tu, Stăpîne a toate, arată apa aceasta, apă de

izbăvire, apă de sfințire, curățire trupului și sufletului, dezlegare legăturilor, iertare păcatelor, luminare sufletului, baie de-a doua naștere, înnoire duhului, har de înfiere, îmbrăcăminte de nestricăciune, izvor de viață. Că Tu, Doamne, ai zis: spălați-vă și vă curățiți, scoateți vicleșugurile din sufletele voastre. Tu ne-ai dăruit nouă de sus a doua naștere prin apă și prin Duh.

„Fă ca apa aceasta ..." Sfințirea, că este vorba de apă sau, în Sfînta Liturghie, de pîine și vin „și fă pîinea aceasta. Trupul prea sfînt...", nu este niciodată un miracol văzut fizic, o schimbare ce ar putea fi constatată și probată prin simțurile noastre. S-ar putea spune că în această lume, adică în normele și legile noastre „obiective", nimic nu se petrece în apă, în „pîinea și vinul...", că nici un test de laborator nu va depista în aceasta vreo schimbare sau vreo mutație, ba chiar Biserica a socotit totdeauna blasfemie și păcat dorința de a vedea o asemenea schimbare, de a cerceta dacă s-a întîmplat ceva într-adevăr. Hristos a venit nu pentru a înlocui materia naturală cu una supranaturală și sfințită, ci pentru a o restabili și împlini ca mijloc de comuniune cu Dumnezeu. Apa binecuvîntată la botez, pîinea și vinul în Euharistie, iau locul ansamblului creației, reprezentînd întreaga creație, dar așa cum va fi ea la sfîrșit, cînd ea se va săvîrși în Dumnezeu, cînd El va fi totul în toate.

Tocmai acest final ne este revelat, anunțat, deja făcut prezent în cadrul tainei și, în acest sens, fiecare taină ne face să trecem în Împărăția lui Dumnezeu. Biserica însăși este taină a acestei treceri și cu fiecare taină ne duce în Împărăția lui Dumnezeu; apa botezului este sfîntă, adică devine prezența lui Hristos însuși și a Sf. Duh, pîinea și vinul euharistic sînt autentice, adică realmente, de o realitate care depășește toate realitățile „obiective" ale acestei lumi, Trupul și Sîngele lui Hristos, Parusia, prezența Lui printre noi. Sfințirea este totdeauna mani-

festarea, Epifania acestui Eshaton (sfîrşit) a acestei Realităţi ulterioare, prin care lumea a fost creată, care a fost desăvîrşită prin Hristos în Întruparea Lui, Moartea, Învierea şi Înălţarea Lui, şi pe care Sfîntul Duh o descoperă azi, în Biserică şi care (realitate) va fi săvîrşită în Împărăţia ce va să vină.

Dar tocmai în virtutea faptului că sfinţirea reprezintă scopul final al tuturor lucrurilor, ea nu este un scop în sine. Pîinea şi vinul sînt revelate ca fiind cu adevărat Trupul şi Sîngele lui Hristos, cu scopul de a realiza o veritabilă comuniune cu Dumnezeu. În Biserica Ortodoxă nu există o adoraţie a Sfintelor Daruri în ele înşile şi pentru ele înşile; Euharistia se desăvîrşeşte în (comuniunea) împărtăşirea şi transformarea omului şi aceasta este obiectivul lor. Apa este sfinţită cu scopul de a se opera prin ea iertarea păcatelor, răscumpărarea, mîntuirea, cu scopul de a fi ceea ce întreaga materie a fost destinată a fi: un mijloc în vederea unui scop, care este îndumnezeirea omului — cunoaşterea lui Dumnezeu şi comuniunea cu El.

Arată-Te, Doamne, în apa aceasta şi dă acestuia ce se botează să se schimbe prin ea, să lepede pe omul cel vechi, stricat de poftele înşelăciunii şi să se îmbrace în cel nou, ce este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună-sădit cu asemănarea morţii Tale prin Botez, să se facă părtaş învierii Tale şi păzind darul Sfîntului Tău Duh şi sporind aşezămîntul harului, să ia plata chemării celei de sus şi să se numere cu cei întîi-născuţi înscrişi în cer, întru Tine, Dumnezeul şi Domnul nostru Iisus Hristos. Că Ţie se cuvine slava, puterea, cinstea şi închinăciunea, împreună cu Cel fără de început al Tău Părinte şi cu Preasfîntul şi bunul şi de viaţă făcătorul Tău Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor.

Aceasta este deci semnificaţia binecuvîntării baptismale a apei. Înseamnă re-creaţia materiei, şi astfel a lumii, în Hristos. Este dăruirea acestei lumi făcută omului.

Este dăruirea lumii ca împărtăşirea cu Dumnezeu, ca viaţă, ca mîntuire şi îndumnezeire.

5. Untdelemnul bucuriei

„Pace tuturor!" zice preotul, şi „Capetele voastre Domnului să le plecaţi". Şi suflă de trei ori peste vasul cu untdelemn pe care diaconul îl ţine în mîini şi face peste el semnul crucii de trei ori.

După ce a fost binecuvîntată, apa este stropită cu untdelemn binecuvîntat. Ca şi apa, untul de lemn a constituit totdeauna un simbol religios esenţial[9], valoarea lui simbolică fiind, ca şi cea a apei, strîns legată de utilitatea lui practică.

În vremurile vechi, untdelemnul servea în special ca medicament. Samariteanul milostiv din Evanghelie varsă untdelemn şi vin peste rînile omului aflat zăcînd pe marginea drumului. Untdelemnul era, de asemenea, o sursă naturală de lumină şi deci de bucurie. Încă şi azi, partea cea mai solemnă şi plină de bucurie din ajunul marilor sărbători se cheamă Polieleu, termenul referindu-se, desigur, la cuvîntul grec éléos, milă, cuvînt repetat de mai multe ori în Psalmul 135 (136); el mai înseamnă şi iluminarea bisericii, graţie „belşugului de untdelemn" (elaion).

În sfîrşit, acest untdelemn, care semnifica însănătoşirea, lumina şi bucuria, era, de asemenea, simbolul împăcării şi al păcii: este ramura de măslin pe care porumbelul a adus-o lui Noe după potop, pentru a anunţa că Dumnezeu iertase pe om şi se împăca cu el. Acest simbolism natural al untdelemnului a determinat de la început utilizarea lui în viaţa liturgică a Bisericii.

Prin ungerea cu untdelemn a apei şi a trupului catehumenului care are loc înaintea botezului, untdelemnul este mai întîi simbol al vieţii, nu în sensul primar al existenţei, ci în sensul plinătăţii, al bucuriei, şi al participării la această tainică şi inefabilă esenţă a vieţii pe care noi o resimţim din

timp în timp, în momente de fericire și înălțare. Despre această viață vorbește Biblia cînd o numește dar al Sfîntului Duh, „dătătorul de viață"; viața ca „lumină a omului", viața ca densitate ultimă a existenței, pe scurt, viața ca participare la viața divină însăși.

Și aici, ordinea este aceeași. Mai întîi exorcizarea untdelemnului, eliberarea lui, întoarcerea la funcția lui reală așa cum a fost înfățișată în simbolismul său; acesta este sensul acțiunii preotului care suflă și face semnul Sf. Cruci de trei ori peste vasul cu untdelemn. Apoi, anamneza-rememorarea semnificației untdelemnului în istoria mîntuirii, și acțiunea de mulțumire. Îi mulțumim lui Dumnezeu pentru acest untdelemn, cu care noi facem iarăși ceea ce făcuse Dumnezeu: un dar de vindecare, un dar de pace, un dar al puterii spirituale și al vieții.

Stăpîne Doamne, Dumnezeul părinților noștri, Care celor ce erau cu Noe în corabie le-ai trimis porumbelul, avînd în gură ramură de măslin, semnul împăcării și al mîntuirii din potop, și ai închipuit prin acelea taina harului; și ai dat rodul măslinului spre plinirea Sfintelor Tale Taine; Care prin el ai umplut de Duh Sfînt pe cei ce erau în Lege, iar pe cei ce sînt în Har îi faci desăvîrșiți, Însuți binecuvîntează și acest untdelemn cu puterea, cu lucrarea și cu pogorîrea Sfîntului Tău Duh, ca să se facă acesta: ungere de nestricăciune, armă dreptății, înnoire sufletului și trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre înlăturarea tuturor răutăților pentru cei ce se ung cu credință sau vor și gusta din el, spre slava Ta și a Unuia-Născut Fiului Tău și a Preasfîntului și bunului de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

Urmează ungerea propriu-zis: „Preotul, cîntînd Aliluia întreit, cu poporul, face de trei ori semnul crucii cu untdelemnul pe care-l varsă în apă".

Încă o dată, creația este realizată, totală și perfectă. Vine apoi momentul cînd toate acestea explodează în bu-

curie şi mulţumire, mărturisind slava lui Dumnezeu şi traducînd prezenţa şi puterea Lui. Această plinătate nu poate fi analizată nici definită; ea nu poate fi decît obiectul recunoştinţei noastre şi este proclamată prin acest strigăt de bucurie care este Aliluia! Noua creaţie este acum prezentă, în aceste (ape) izvoare baptismale, pregătite pentru om ca dar de viaţă nouă, de lumină şi putere. „Binecuvîntat este Dumnezeu, zice preotul, care luminează şi sfinţeşte pe tot omul, care vine în lume, acum şi pururea şi în vecii vecilor". La această minunată afirmaţie, poporul răspunde printr-o confirmare solemnă: Amin!

Apoi este adus cel ce vrea să se boteze, iar preotul ia din untdelemnul sfinţit cu două degete şi-i face chipul crucii pe frunte, pe piept şi pe spate, zicînd de fiecare dată: „Se unge robul lui Dumnezeu (N) cu untdelemnul bucuriei în numele Tatălui şi al Sfîntului Duh, Amin." La piept spune: „pentru tămăduirea sufletului." Pe spate: „şi a trupului." La urechi: „spre ascultarea credinţei." La mîini: „mîinile Tale, Doamne, m-au făcut şi m-au zidit." La picioare: „ca să umble în calea poruncilor Tale."

Aceasta înseamnă re-crearea omului[10] „a trupului său, a mădularelor, a simţurilor." Prin cădere omul a întunecat în el imaginea şi slava nespusă a lui Dumnezeu. El a pierdut frumuseţea spirituală; el a întunecat chipul. Trebuie deci refăcut şi restabilit. Botezul nu priveşte numai sufletul, ci omul în întregime. Botezul este în primul rînd reconstituirea omului în integritatea lui, realcătuirea sufletului şi a trupului. Untdelemnul bucuriei: acelaşi untdelemn pentru ungerea apei şi a trupului omului, pentru împăcarea cu Dumnezeu şi în Dumnezeu — cu lumea. Acelaşi Duh: aceeaşi viaţă, anularea falselor împărţiri şi pseudo-spiritualităţi; întoarcerea la misterul veşnic al creaţiei, „Dumnezeu a văzut că toate erau bune foarte" (Geneză I, 31).

6. Forma și esența

Ajunși în inima slujbei Sf. Botez — scufundarea, adică botezul propriu-zis — trebuie să facem o paranteză cu scopul de a răspunde la o întrebare de care depinde întreaga înțelegere a acestei Sfinte Taine și înțelegerea, de asemenea, a locului pe care-l ocupă în întreaga viață a Bisericii.

Problema este următoarea: deși botezul a fost primit și practicat totdeauna și pretutindeni ca fundament evident al nașterii creștine, acest act fundamental a început destul de curînd să constituie obiectul explicațiilor și interpretărilor diferite și divergente. Părea că teologii aveau greutăți în a apăra coeziunea diferitelor aspecte ale acestui act, cuvintele și categoriile umane parcă nu erau suficiente pentru a răspunde la totalitatea acestei taine. O oarecare antinomie a apărut între botezul însuși — slujba lui, textele, ritualul, simbolurile — și diversele explicații și definiții teologice pe de altă parte; între act și explicația lui, între taină și înțelegerea ei. Exact aici intervine o constatare alarmantă căci dacă, după cum socotim noi, toată viața noastră de creștini depinde de botez, aceasta ne este dată prin botez și trebuie să fie în mod constant raportată la el; buna înțelegere a acestei taine nu este pur și simplu pentru noi o necesitate intelectuală, ci necesitate absolută, existențială.

Aspectul cel mai izbitor al acestei antinomii este faptul că teologia modernă este incapabilă să explice raportul dintre botez și Moartea-Învierea lui Hristos, raport care este, totuși, afirmat foarte clar atît în slujba baptismală cît și în Tradiție. Nu numai că acest raport este pus în acestea ca principiu, ci este prezentat ca rațiunea de a fi a acestei taine. Fiind botezați „noi am fost uniți total, asimilați morții și învierii lui Hristos... prin botez, în moartea Lui, noi am fost deci îngropați împreună cu El, pentru ca să fim uniți și la Învierea Lui" (Rom. 6, 4-5). De aici și accentul pus, în tra-

diția liturgică asupra legăturii organice între botez și Paște, de unde și caracterul pascal al botezului și conținutul baptismal al Paștelui în Biserica veche.

Ori, această afirmație clară și-a pierdut caracterul central începînd cu momentul în care teologia a început să fie concepută și dezvoltată ca explicație și interpretare rațională a credinței creștine. S-a continuat, desigur, menționarea prin cuvinte a simbolismului baptismal al morții și învierii, dar s-a căutat semnificația reală a tainei în altă direcție. În aproape toate manualele noastre de teologie sistematică, cele două argumente esențiale care explică botezul sînt: păcatul original și harul. Se spune că botezul spală și eliberează omul de păcatul originar și că îi dă harul necesar vieții sale creștine. Ca toate celelalte taine, botezul este definit ca un instrument al harului, ca o manifestare văzută a harului nevăzut. Desigur, botezul este o condiție absolut necesară mîntuirii noastre; dar în toate aceste definiții și explicații, nu este prezentat ca fiind în mod real — în esența lui și nu în simbolismul exterior — moarte și înviere[11].

Iată deci întrebarea la care noi trebuie să încercăm a răspunde: Ce implică tradiția cînd ea afirmă în principiu că prin botez omul este unit, asimilat morții și învierii lui Hristos, și pentru ce, în teologia modernă, această afirmație și-a pierdut caracterul său central? Această întrebare, la rîndul ei, antrenează și presupune o alta, mai vastă: aceea a raportului care există în taină între forma și esența ei, între ceea ce săvîrșește — ritualul liturgic — și ceea ce, conform Bisericii, se produce, se împlinește prin intermediul acestei taine.

Este într-adevăr, o întrebare crucială, căci atunci cînd răspunde la ea, teologia post-patristică care impregnează totdeauna manualele și catehismele noastre, a împrumutat o cale care a îndepărtat-o de viziunea și experiența Bisericii vechi, și a alterat profund, dacă nu cumva iremediabil, înțelesul tainelor și locul lor în viața Bisericii.

Modul cel mai simplu de a expune înțelegerea veche a tainelor este acela de a spune că Biserica nu vedea în acestea nici o separație dihotomică între formă și esență și nu cunoștea deci această problemă care trebuia să devină, mai tîrziu, problema teologiei sacramentale.

În Biserica veche, expresiile „după chipul" și „asimilat lor" se raportau evident la forma botezului, adică la scufundarea catehumenului în apă și ieșirea lui din ea. Ori, această formă deși văzută, comunică și realizează esența, este cu adevărat epifania (arătarea) esenței în așa fel încît cuvîntul „asimilare", fiind o descriere a formei, este, în același timp, revelarea unei esențe. Botezul, fiind asimilat „morții și învierii" este deci într-adevăr moarte și înviere. Sf. Biserică veche, înainte de a explica — presupunînd că ea ar fi căutat să facă aceasta vreodată — motivul, modul și substanța însăși a acestei morți — învieri baptismale, știa precis că pentru a urma lui Hristos, trebuie să mori și să înviezi cu El și în El; viața creștină începe efectiv printr-un eveniment în care, ca în orice eveniment concret, distincția între formă și esență nu este decît o abstracție fără obiect.

În botez — pentru că este vorba de un eveniment — ceea ce se face și se întîmplă, manifestarea exterioară și semnificația profundă, coincid, una trebuind să fie exact cealaltă, să o reveleze și s-o împlinească. Botezul este efectiv ceea ce el reprezintă, pentru că ceea ce reprezintă el — moartea și învierea — este adevărat. Nu este doar reprezentarea unei idei; ci însuși conținutul și realitatea credinței creștine. A crede în Hristos înseamnă „a fi mort și a avea viața ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. 3, 3). Aceasta este experiența esențială a Bisericii vechi, experiență manifestată desăvîrșit și direct pe care Biserica, la început, nici măcar nu avea nevoie să o „explice", ci dimpotrivă, în această experiență se cuprindeau toate explicațiile și izvorul întregii teologii.

Se poate spune, fără exagerare, că un nou capitol s-a deschis în istoria Bisericii atunci cînd teologia a rupt unitatea acestei percepții și a acestei experiențe inițiale a tainelor și a rupt-o exact în clipa în care a pus ca o condiție preliminară a oricărei „înțelegeri" a tainelor distincția între formă și esență, atunci cînd, altfel spus, ea a decis că esența unei taine putea și chiar trebuia să fie cunoscută, determinată și definită prin opoziție cu forma ei. În acest scurt eseu, nu putem analiza factorii istorici și spirituali care au antrenat această schimbare decisivă, acest păcat originar — cel puțin așa apare el în ochii noștri — al întregii teologii moderne, postpatristice și occidentalizată.

Ceea ce ne interesează aici este faptul că această schimbare s-a revărsat progresiv asupra unei înțelegeri complet diferite a tainelor în general și a botezului în special.

Această nouă viziune a păstrat, desigur, importanța ei crucială referitor la forma tainelor, dar aceasta din motive foarte diferite de cele ale Bisericii vechi. În tradiția veche, forma este importantă în virtutea naturii ei și a funcției sale epifanice, pentru că ea revelează esența, pentru că, într-adevăr, ea este esența. Și ca epifanie a esenței, forma este mijlocul de a o cunoaște și de a o explica. În noua viziune, dimpotrivă, forma nu mai este o epifanie (arătare), ci doar o manifestare exterioară și deci garanția că o esență particulară a fost oferită și transmisă. Cît privește această esență în sine, ea poate și trebuie cunoscută și definită independent de formă și chiar înaintea ei, căci altfel, nu s-ar ști ce este manifestat și garantat prin intermediul formei. Pentru a prelua termenul cheie al acestei noi teologii a tainelor, forma este ceea ce face o taină validă și nu o revelație a ceea ce devine valid în taină.

Este, într-adevăr, foarte semnificativ că aproape toate controversele privind forma botezului — scufundare sau stropire, diversele formule baptismale etc. — s-au purtat

aproape exclusiv asupra chestiunii validității și nu asupra semnificației sau esenței[12]. Chiar și acei care, de exemplu, apără — și pe bună dreptate — scufundarea ca pe o veritabilă formă a botezului și denunță stropirea ca pe o erezie, o face din motive pur practice: stropirea este o deviere de la practica Bisericii vechi, care este considerată ca autoritatea ultimă și ca normă a validității; ori, poziția celor care sînt în favoarea stropirii, pleacă și ea de la un motiv analog: Biserica veche, spun ei, deși practica în mod evident scufundarea, cunoștea, de asemenea, și stropirea — în caz de urgență, pentru botezul bolnavilor spre exemplu — și în felul acesta rezultă că scufundarea nu poate fi considerată ca o condiție unică a validității. Problema esenței sau a semnificației nu este pusă aici, pentru că ambele tabere sînt, în fapt, de acord în a afirma că aceasta nu depinde de formă. Oricum ar fi, astfel de dispute asupra validității pun în lumină prejudiciul profund cauzat prin această nouă abordare globală a tainelor.

Adevărata tragedie este că aplicînd această dihotomie formă-esență Sfintelor Taine, și reducînd noțiunea de formă la aceea de validitate, această nouă teologie a tainelor a modificat și sărăcit foarte mult noțiunea de esență în sine. S-ar părea că nu există nimic nou în definirea acestei esențe ca har (grație), termen foarte tradițional și frecvent în Scriptură și pe care Biserica veche l-a folosit ea însăși foarte des pentru a explica tainele. Dar, în realitate, acest termen a dobîndit noi conotații și un fel de autosuficiență pe care nu o avea înainte, și le-a dobîndit tocmai din faptul că identificarea esenței cu harul s-a făcut ca opoziție la formă. În Biserica veche, harul însemna, întîi de toate și foarte exact, victoria asupra tuturor împărțirilor — forma și esența, spirit și materie, manifestare și realitate — victorie care se exprimă în taine și în toată viața Bisericii și care, în definitiv, este biruința lui Hristos însuși, în care și prin care formele acestei lumi pot fi cu adevărat, pot comunica într-

adevăr, pot cu adevărat să împlinească ceea ce ele reprezintă: epifania în această lume, a Împărăției lui Dumnezeu și a vieții celei noi. Astfel harul botezului era acel eveniment care însemna: moartea unei ființe și revenirea la viață prin asimilare la Moartea și Învierea lui Hristos; aceasta nu era rezultatul a ceva care aparținea acestui eveniment, ci era o posibilitate unică și totală de a muri cu adevărat împreună cu Hristos și de a învia cu El pentru a putea intra în viața cea nouă. Harul era în întregime acela al asimilării descoperită și probată ca realitate, moartea baptismală mărturisind încă odată distrugerea morții prin Hristos, devenind darul vieții celei noi care a răsărit din mormînt. Toate acestea, erau harul și pentru că toate acestea erau harul, Biserica veche — proclamîndu-le insistent și legîndu-și întreaga ei viață de acest fapt — nu a simțit niciodată nevoia de a explica harul în sine ca pe ceva care există, care poate fi cunoscut, definit și măsurat în afara acestei epifanii, tocmai pentru că sensul și scopul unic al harului este acela de a depăși, de a repara toate împărțirile, toate sfîșierile, de a uni astfel în mod autentic umanul și divinul într-o viață nouă.

Puțin cîte puțin, totodată, această percepție a harului a început să se schimbe. Atunci cînd distincția între formă și esență — între taină ca instrument al harului și harul însuși — a ajuns să fie acceptată ca naturală și evidentă, esența a încetat să mai fie înțeleasă ca însăși împlinirea și concretizarea instrumentului, vizibilitatea nevăzutului. Ea a fost atunci interpretată, definită și analizată ca o esență în sine, ca ceva dat și primit prin mijlocirea a tot felul de instrumente ale harului, foarte diferite unele de altele[13].

Occidentul creștin, unde a apărut această viziune și a fost elaborată, a impus acest lucru pînă la concluzia lui logică: se știe că harul a sfîrșit prin a fi definit ca o substanță creată, deci distinctă în mod egal și de Dumnezeu și de lume, dar destinată a asigura raporturi metodice

între acestea.

Cît despre Orientul ortodox, denunțînd doctrina harului creat ca o erezie occidentală și conservîndu-și în mod teoretic ortodoxia doctrinală, a adoptat pentru propria-i teologie sacramentală, profund occidentalizată, un mod de a vedea care este, cu toate scopurile folositoare, exact același.

În această doctrină sacramentală un har abstract a înlocuit evenimentul concret ca element central al explicațiilor teologice ale tainelor, lăsînd formei acestora funcția, la fel de abstractă și ea, de a asigura validitatea tainelor.

Acum este ușor de înțeles pentru ce această nouă teologie sistematică a abandonat practic explicația botezului sub aspectul morții și învierii, fapt care era absolut evident în tradiția veche. În definitiv, în această nouă concepție sacramentală, moartea și învierea nu mai prezintă, să zicem, nici un interes. Căci nu mai apare sigur că Hristos moare în taină, fiindcă, fiind deja mort și înviat odată pentru totdeauna, Hristos „nu mai moare, căci moartea nu mai are stăpînire asupra Lui" (Romani 6, 9). Și nici omul nu moare (conform acestei viziuni moderne), căci chiar dacă botezul este „asimilat" Morții și Învierii lui Hristos, semnificația lui reală și validitatea, este aceea de a obține harul. Acesta, ca și harul tuturor tainelor este, fără îndoială, rodul Morții și Învierii ispășitoare ale lui Hristos, comunicarea puterii și virtuții lor răscumpărătoare omului; dar în el însuși, harul nu este un eveniment care poate și trebuie să fie calificat, nu în mod simbolic sau alegoric, ci în esență, moarte și înviere.

Și iată pentru ce calificăm drept tragedie rezultatul la care s-a ajuns în noua viziune și socotim că este vorba de o sărăcire radicală a perceperii și experienței ecleziale a tainelor. Dacă nenumărați oameni văd astăzi în taine o obligație neînțeleasă pe care trebuie, totuși, să o îndeplinească, pentru unii o singură dată în viața lor, pentru alții o dată pe an, dacă puține persoane le simt ca pe un izvor de bucurie,

ca pe însăşi hrana vieţii lor creştine dacă, într-adevăr, numeroşi sînt cei care se întreabă cu nevinovăţie: „este într-adevăr nevoie să păstrăm tainele?" sau caută să le valorifice dîndu-le tot felul de semnificaţii şi simboluri noi — oare toate acestea nu se datorează faptului că însăşi teologia a făcut din ele o astfel de obligaţie şi, să fim sinceri, nişte instrumente neînţelese ale unui har tot atît de neînţeles? Oare nu pentru că pietatea şi credinţa au încetat să mai recunoască în ele evenimentele reale ale acestei vieţi noi în Hristos care este Harul? În timp ce teologii defineau şi măsurau harul şi „eficienţa" din fiecare taină, în timp ce specialiştii în dreptul canonic dezbăteau asupra formelor şi condiţiilor validităţii, credincioşii — şi nu exagerăm cu nimic — au pierdut orice interes pentru taine. Şi se spune că tainele sînt necesare şi ei le acceptă ca pe o simplă instituţie bisericească, dar ei în general nu ştiu şi, ceea ce este mult mai grav, ei nici măcar nu caută să afle, de ce sînt tainele necesare. Ei vor face totul ca pruncii lor să fie botezaţi şi să fie făcuţi creştini, dar cîţi dintre ei fac într-adevăr efortul să înţeleagă cum face botezul un creştin, ce se întîmplă realmente în botez şi pentru ce....?

7. Asimilaţi Morţii şi Învierii lui Hristos

Cît priveşte Biserica veche, ea ştia, şi ştia chiar înainte de a putea să exprime şi să explice cunoaşterea ei sub forma unor teorii raţionale şi coerente. Ea ştia că în botez noi murim realmente şi înviem cu Hristos, pentru că aceasta era experienţa intimă a tainei baptismale. Noi trebuie să revenim la această cunoaştere sacramentală care ilumina toată viaţa Bisericii vechi cu o bucurie nespusă, o făcea cu adevărat pascală şi realmente baptismală, dacă vrem ca botezul să-şi regăsească, în sînul Bisericii, locul şi funcţia pe care le avea la origine. Şi

acum, ultimele întrebări, întrebări capitale: cum murim în felul lui Hristos? Cum înviem în felul Învierii sale? Şi de ce aceasta şi numai aceasta, ne permite să intrăm în viaţa nouă a Lui şi cu El? Răspunsul la aceste întrebări este dat în această descoperire esenţială privind propria moarte a lui Hristos — moarte de voie „...eu îmi dau singur viaţa ca să o iau înapoi. Nimeni nu mi-o ia, ci eu mi-o dau singur. Eu am putere să-mi dau viaţa şi am putere să o iau înapoi" (Ioan 10, 17, 18). Biserica ne învaţă că în omenitatea Sa fără păcat, Hristos nu era supus morţii în mod natural, că El era în întregime eliberat de mortalitatea umană, care constituie soarta noastră comună inevitabilă. El nu trebuia să moară. Dacă a murit, aceasta s-a făcut numai pentru că El voia să moară, alesese să moară, hotărîse a muri. Şi tocmai caracterul voluntar al acestei morţi, moartea celui Nemuritor face din aceasta o moarte răscumpărătoare, moarte pentru mîntuirea noastră, moarte plină de valoare ispăşitoare.

Dar înainte de a răspunde la întrebarea privitoare la raportul dintre moartea lui Hristos şi propria noastră moarte baptismală, noi trebuie să regăsim semnificaţia reală a dorinţei de a muri a lui Hristos. Spun să regăsim, căci oricît de ciudat s-ar părea, marea erezie a timpurilor noastre se referă exact la ceea ce priveşte moartea. Din pricina acestei preocupări evident esenţială pentru credinţă şi evlavie, s-a produs o metamorfoză paradoxală şi aproape inconştientă, care a acoperit practic în ochii noştri noţiunea şi experienţa esenţialmente creştină asupra morţii. Pentru a vorbi în termeni simpli şi poate chiar prea simpli, această erezie rezidă în abandonarea progresivă de către creştini a sensului şi conţinutului spiritual al morţii — a morţii ca realitate esenţialmente spirituală şi nu numai biologică. Pentru o majoritate zdrobitoare a creştinilor, moartea înseamnă doar sfîrşitul biologic al acestei vieţi. Deci, dincolo de acest sfîrşit,

se postulează și se afirmă o altă viață, pur spirituală și fără sfîrșit — viața sufletului nemuritor — moartea fiind astfel trecerea naturală de la una la alta. În această concepție, care nu este de fapt cu nimic diferită de întreaga tradiție platonică idealistă și spiritualistă, ceea ce devine din ce în ce mai puțin înțeles, din ce în ce mai puțin existențial, și ceea ce impregnează tot mai puțin credința, evlavia și viața, este afirmația inițială a stricării morții de către Hristos („cu moartea pre moarte călcînd") adică exact bucuria cea mai proprie creștinismului, atît de evidentă în Biserica veche, bucuria nesfîrșită în fața abolirii morții („...moartea a fost înghițită de biruință. Unde-ți este, moarte biruința? unde-ți este, moarte boldul?" (I, Cor. 15, 54-55)), încă și mai evidentă această bucurie în tradiția noastră liturgică („Hristos a înviat și nimeni în morminte"). Este ca și cum Moartea și Învierea lui Hristos erau evenimente în sine care trebuie reamintite, celebrate, sărbătorite, mai ales în Vinerea Sfîntă și la Paști, dar fără nici o legătură realmente existențială cu propria noastră moarte și cu existența de dupămoarte, pe care noi o percepem într-o cu totul altă perspectivă: aceea de moarte naturală sau biologică și aceea de nemurire la fel de naturală, deși spirituală.

Moartea se referă la trup, nemurirea la suflet. Și creștinul, fără să respingă în mod deschis credința inițială a Bisericii și recomandîndu-se ca avînd-o, nu știe în realitate ce înseamnă distrugerea morții și învierea trupului; el nu știe cum să lege aceste noțiuni de propria-i experiență trăită și de propriu-i univers mental care combină adesea (așa cum se întîmplă în mișcările pseudo-spirituale din vremea noastră) pozitivismul și spiritualismul, dar care este aproape total închis experienței cosmice și eshatologice a Bisericii primare.

Motivele acestei divergențe, ale acestei erezii foarte generalizate, deși aproape inconștiente, sînt destul de

evidente. Ele sînt, pentru a folosi un termen modern, semantice şi aceasta la un nivel profund psihologic şi spiritual. Omul modern, chiar creştin, pentru care moartea este un fenomen pur biologic, nu înţelege afirmaţia Evangheliei cu privire la distrugerea şi abolirea morţii, pentru că la acest nivel biologic, moartea lui Hristos nu a schimbat cu nimic fenomenul morţii.

Moartea nu a fost nici distrusă, nici abolită. Ea rămîne aceeaşi lege inevitabilă pentru sfinţi ca şi pentru păcătoşi, pentru credincioşi ca şi pentru necredincioşi, acelaşi principiu organic al însăşi existenţei lumii. Evanghelia creştină nu pare să se aplice morţii aşa cum o înţelege omul modern încît acesta pune liniştit Evanghelia de-o parte şi revine la vechea dihotomie pe care o socoteşte mult mai acceptabilă: mortalitatea trupurilor, nemurirea sufletului.

Ceea ce omul modern nu înţelege, faptul la care el a devenit surd şi orb, este viziunea creştină fundamentală asupra a ceea ce este contrariul nemuririi — căci aşa cum nu şi-a creat el întreaga moarte, nu înseamnă esenţa ei ultimă. În această viziune creştină, într-adevăr, moartea este mai întîi de toate o realitate spirituală, pe care o poate cunoaşte omul încă din timpul vieţii şi de care el se poate elibera atunci cînd este aşezat în mormînt. Moartea, în acest sens, este faptul de a se despărţi de viaţă, ceea ce înseamnă a se despărţi de Dumnezeu, singurul Dătător de viaţă, El însuşi fiind viaţa. Moartea nu este contrariul nemuririi — căci aşa cum nu s-a creat el însuşi pe sine, omul nu are puterea să se autoanihileze, să revină la nimicul din care a fost adus la existenţă de Dumnezeu şi în acest sens el este nemuritor — moartea este deci contrariul adevăratei vieţi „care este lumina oamenilor" (Ioan 1, 4).

Această adevărată viaţă, omul are puterea să o respingă şi deci să moară, astfel că şi nemurirea lui devine moarte veşnică. Şi această viaţă el a lepădat-o. În

aceasta constă păcatul originar, catastrofa cosmică inițială pe care o cunoaștem nu pe planul istoriei, nu pe plan rațional, ci prin intermediul acestui sens religios, a acestei tainice încredințări interioare din om pe care nici un păcat nu va putea să o distrugă, care îndeamnă totdeauna și pretutindeni pe om să-și caute mîntuirea. Astfel, moartea totală nu este fenomenul biologic al morții, ci realitatea spirituală al cărei „bold este păcatul" (I Cor. 15, 56), — refuzul de către om a singurei vieți adevărate care i-a fost dăruită de Dumnezeu. „Păcatul a intrat în lume, iar prin păcat moartea" (Romani 5, 12); nu există altă viață decît cea în Dumnezeu; cel care respinge această viață moare pentru că viața fără Dumnezeu este moarte. Aceasta este moartea spirituală, cea care umple toată viața de sentimentul morții și care, fiind despărțite de Dumnezeu, transformă viața omului în singurătate și suferință, frică și iluzie, robie a păcatului și ură, nonsens, aviditate și gol. Această moarte face ca omul mort fizic să fie cu adevărat mort, consecință ultimă a unei vieți pline de moarte, teama de șeolul biblic, unde însăși supraviețuirea, nemurirea, nu înseamnă decît „prezența absenței", despărțirea totală, singurătatea totală, întunericul total. Și atît timp cît noi nu vom regăsi această viziune și acest sens creștin al morții, al morții ca lege și fundament oribil al „vieții noastre moarte" (și nu numai al morții noastre), al morții care domnește în lume (Rom. 5-14), nu vom fi în măsură să înțelegem semnificația Morții lui Hristos pentru noi și pentru lume. Căci pentru aceasta a venit Hristos: pentru a distruge și suprima această moarte spirituală; pentru a ne izbăvi de această moarte spirituală.

Abia acum, după ce am înțeles aceasta, noi putem să percepem semnificația crucială a morții voluntare a lui Hristos, a dorinței Lui de a muri. Omul moare pentru că el a vrut viață pentru ea însăși și în ea însăși, altfel

spus, pentru că se iubeşte pe sine, şi şi-a iubit viaţa mai mult decît pe Dumnezeu. Această dorinţă este şi obiectul păcatului său şi deci raţiunea intimă a morţii lui spirituale, boldul morţii lui. Viaţa lui Hristos, dimpotrivă este făcută în întregime, totalmente, exclusiv din dorinţa lui de a mîntui pe om, de a-l slobozi de această moarte în care-şi transformase viaţa, de a-i reda viaţa pe care o pierduse prin păcat. Voinţa lui de mîntuire este însuşi mobilul, forţa acestei iubiri, perfecte pentru Dumnezeu şi pentru oameni, a ascultării totale faţă de voinţa lui Dumnezeu al cărei refuz a antrenat pe om în păcat şi în moarte. Astfel viaţa Sa este realmente scutită de moarte. Nu există moarte în această viaţă pentru că este plină de singura dorire a lui Dumnezeu, pentru că este în întregime în Dumnezeu şi în iubirea Lui.

Şi cum dorinţa Lui de a muri nu este decît o expresie şi realizarea ultimă a acestei iubiri şi a acestei ascultări — cum moartea Lui nu este nimic altceva decît iubire, nimic altceva decît voinţa de a distruge singurătatea, separarea de viaţă, întuneric şi desnădejdea morţii, nimic altceva decît iubire, pentru cei ce sînt morţi — nu mai există „moarte" în moartea lui Hristos. Moartea Lui, fiind cea mai desăvîrşită manifestare a iubirii ca viaţă şi a vieţii ca iubire, anulează boldul morţii care este păcatul şi distruge cu adevărat moartea ca putere a lui Satan şi a păcatului în lume.

Hristos nu suprimă, nu distruge moartea fizică, pentru că El nu suprimă această lume din care moartea fizică este nu numai o parte, ci însuşi principiul vieţii şi creşterii. Dar El face infinit mai mult. Retrăgînd morţii boldul păcatului, abolind moartea ca realitate spirituală, umplînd-o cu El însuşi, cu iubirea Lui şi cu viaţa Lui, El face din moarte — care era foarte real separarea de viaţă şi pervetire a vieţii — o fericită şi strălucitoare trecere — Paşte — spre o viaţă mai plină, o comuniune mai totală,

o iubire mai absolută. „Pentru mine, zice Sfîntul Pavel, a trăi este Hristos, şi a muri îmi este dobîndă" (Filip. 1, 21). El nu vorbeşte de nemurirea sufletului său, ci de sensul nou, totalmente nou al morţii — a morţii în sensul de a fi cu Hristos, a morţii în sensul în care ea devine, în lumea noastră mortală, manifestarea biruinţei lui Hristos. Pentru cei care cred în Hristos şi trăiesc în El, nu mai există moarte, „moartea a fost înghiţită de biruinţă" (I Cor. 15, 24) şi fiecare mormînt nu mai conţine moartea, ci viaţa.

Să revenim acum la botez şi la întrebarea pe care am pus-o cu privire la asimilarea lui la Moartea şi Învierea lui Hristos şi la semnificaţia reală a acestei asimilări. Căci abia acum putem să înţelegem că această asimilare — înainte de a fi împlinită prin ritual — este în noi: în credinţa noastră în Hristos, în iubirea noastră pentru El şi, prin urmare, în faptul că noi dorim ceea ce a dorit El. A crede în Hristos înseamnă , şi totdeauna a însemnat, nu numai a-L mărturisi, nu numai a primi de la El, ci mai înainte de toate, a te dărui Lui. Acesta este sensul poruncii Sale conform căreia trebuie să-L urmăm. Şi nu există altă cale de a crede în El decît acceptînd credinţa Lui ca fiind a noastră, iubirea Lui ca a noastră, dorinţa Lui ca fiind a noastră. Căci nu există Hristos în afara acestei credinţe, a acestei iubiri, a acestei doriri, doar împărtăşindu-ne cu El putem să-L cunoaştem pe El care este această credinţă, această ascultare, această iubire şi această dorire. A crede în El şi a nu crede în ceea ce El a crezut, a nu iubi ceea ce El a iubit şi a nu dori ceea ce El a dorit, însemnă a nu crede în El. A-L separa de conţinutul vieţii Sale, a aştepta de la El minuni sau ajutor, fără să faci ceea ce a făcut El şi, în sfîrşit, a-L numi Domn şi a-L adora fără să faci voia Tatălui Său, înseamnă a nu crede în El. Sîntem mîntuiţi nu pentru că credem în puterea Lui „supranaturală" — o astfel de credinţă El nu vrea! — ci pentru că acceptăm din toată inima şi facem a noastră

dorința care a umplut viața Lui, care este viața Lui, și care, în final, Îl face să coboare în moarte și să o suprime.

Dorința de a împlini, de a realiza credința de așa manieră încît aceasta să poată realmente să fie calificată și resimțită ca moarte și înviere, este deci cel dintîi rod, primul efect al credinței însăși, al asimilării la credința lui Hristos. Este într-adevăr imposibil să cunoști pe Hristos fără să dorești să fii complet eliberat de această lume pe care Hristos a arătat-o a fi aservită păcatului și morții, și pentru care El însuși, deși trăind în ea, a fost cu adevărat mort, mort față de suficiența ei, față de „pofta cărnii, a ochilor și de încrederea ei în bunurile pe care le are" (I Ioan 2, 16), care umplu și definesc această lume. Hristos a fost mort față de moartea spirituală care domnește în această lume. Este imposibil să cunoști pe Hristos fără să dorești a fi cu El acolo unde este El. Și El nu este în această lume care trece. El nu-i aparține. El este înălțat la cer — nu vreo altă lume, căci cerul în credința creștină, nu este altunde, ci înseamnă însăși realitatea vieții în Dumnezeu, a vieții totalmente eliberată de starea care duce la moarte, de această stare de despărțire de Dumnezeu care constituie păcatul acestei lumi și condamnă la moarte. A fi cu Hristos înseamnă a avea această nouă viață — cu Dumnezeu și în Dumnezeu — care nu este din această lume; și acest lucru nu ar fi posibil decît așa cum spune Sfîntul Pavel — în termeni atît de simpli și totuși atît de neînțeleși pentru creștinul modern — „Dacă sîntem morți și dacă viața noastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. 3, 3). În sfîrșit este imposibil să cunoști pe Hristos fără a dori să bei paharul pe care El l-a băut, și să fii botezat cu botezul Lui (Matei 20, 22), fără a dori, cu alte cuvinte, această ultimă întîlnire și această ultimă bătălie cu păcatul și cu moartea care L-a făcut pe El să-și dea viața pentru mîntuirea lumii.

Astfel, credința însăși nu numai că ne îndeamnă să

vrem a muri cu Hristos, ci ea însăşi este această dorinţă. Şi fără această dorinţă, credinţa nu mai este credinţă, ci o simplă ideologie, la fel de supusă unei cauţiuni şi la fel de aleatorie (trecătoare) ca orice ideologie. Credinţa este cea care cere botezul; credinţa este cea care şi cunoaşte că botezul este realmente moartea şi învierea cu Hristos.

8. Botezul

Numai Dumnezeu poate să răspundă acestei dorinţe şi să o împlinească. Numai El poate să răspundă dorinţei inimii noastre şi să ne umple sufletul. Dacă nu există nici credinţă nici dorinţă, nu poate să existe nici împlinire. Şi totuşi, împlinirea este totdeauna un dar liber al lui Dumnezeu: harul — în sensul cel mai adînc al acestui termen. De atunci, taina este exact aceasta: întîlnirea decisivă a credinţei şi răspunsul divin la aceasta, împlinirea uneia prin cealaltă. Credinţa, fiind dorinţă, face taina posibilă, căci fără credinţă aceasta ar însemna magie — un act total exterior şi arbitrar, care ar anula libertatea omului. Dar numai Dumnezeu răspunzînd credinţei realizează această posibilitate, făcînd din aceasta cu adevărat ceea ce credinţa doreşte: moarte şi înviere cu Hristos. Numai prin harul liber şi suveran al lui Dumnezeu putem să cunoaştem, cum a spus Sfîntul Grigorie de Nyssa, că „această apă este cu adevărat pentru noi deodată şi mormînt şi mare...". Aici ar putea să apară o obiecţiune. Cum se pot aplica toate acestea la pruncii care nu au în mod vădit nici credinţă personală şi conştientă, nici dorinţă personală? Într-adevăr, aici apare o obiecţiune utilă, căci răspuzînd la aceasta, noi putem să luăm cunoştinţă de semnificaţia reală şi de întreaga profunzime a tainei botezului. Şi mai întîi de toate această

întrebare nu se referă numai la copii, ci, cu adevărat, la orice nou botezat.

Dacă ceea ce am spus cu privire la credință și la dorință trebuia să implice relația de dependență între realitatea și eficacitatea botezului pe de o parte și credința personală, dorința conștientă a fiecărui individ pe de altă parte, atunci „validitatea" fiecărui botez, fie că este vorba de copii, fie de adulți, ar trebui pusă la îndoială. Căci cine poate cu adevărat să măsoare credința ori să evalueze gradul de înțelegere și de dorință pe care-l implică validitatea?

Dacă Biserica ortodoxă a rămas străină de dezbaterea care agită de mult timp Occidentul creștin cu privire la botezul copiilor sau al adulților, aceasta se datorează mai întîi faptului că ea nu a acceptat niciodată că credința se reduce doar la credința personală — sursa inevitabilă a acestei dezbateri. Din punct de vedere ortodox, chestiunea esențială cu privire la credință în raport cu taina este următoarea: care credință, și mai precis, credința cui? Și răspunsul la această întrebare tot atît de esențial: este vorba de credința lui Hristos, care ne-a fost dată, care a devenit credința noastră, dorința noastră, credință care, după Pavel „face să locuiască Hristos în inimile voastre... (astfel că) înrădăcinați și zidiți în dragoste, voi veți avea puterea să înțelegeți, împreună cu toți sfinții, care este lărgimea și lungimea, înălțimea și adîncimea..." (Ef. 3, 17-18). Există o diferență între credința care convertește un necredincios sau un necreștin la Hristos și credința care constituie viața însăși a Bisericii și a membrilor ei și pe care Sf. Pavel o definește ca făcînd să locuiască în inimile noastre Hristos, adică iubirea Lui, credința Lui, dorința Lui. În ambele cazuri, credința este un dar al lui Dumnezeu, dar în primul caz este vorba de un răspuns la o chemare, în timp ce în al doilea caz este vorba de însăși realitatea care constituie obiectul che-

mării. Pescarul din Galileea care, fiind chemat, părăseşte năvoadele sale şi urmează pe lisus, face aceasta în credinţă; el crede deja în Cel care l-a chemat, dar el nu cunoaşte, încă nici nu posedă credinţa Celui care l-a chemat.

Ceea ce-l aduce pe catehumen la Biserică este credinţa lui personală în Hristos, cea care-i va descoperi şi-i va dărui credinţa lui Hristos este Biserica, din care credinţă trăieşte ea însăşi. Credinţa noastră în Hristos — credinţa lui Hristos în noi, una este împlinirea celeilalte — ne este dată pentru ca noi să putem a o avea pe cealaltă. Dar cînd noi vorbim de credinţa Bisericii — cea prin care ea trăieşte, care este cu adevărat viaţa ei — noi vorbim de prezenţa în ea a credinţei lui Hristos, de El însuşi ca credinţă perfectă, iubire perfectă, dorinţă perfectă. Şi Biserica este viaţă pentru că ea este viaţa lui Hristos în noi, pentru că ea crede în ceea ce crede El, iubeşte ceea ce iubeşte El, doreşte ceea ce doreşte El. Şi Hristos nu este numai obiectul credinţei ei, ci subiectul întregii ei vieţi.

Să revenim acum la obiecţiunea menţionată mai sus şi care, precum am văzut, priveşte botezul, nu numai al copiilor mici, ci şi al adulţilor. Căci noi ştim acum pentru ce botezul nu depinde şi, într-adevăr, nu poate depinde, în ceea ce priveşte realitatea lui (aceea de a fi cu adevărat moartea şi învierea noastră cu Hristos), de credinţa personală, oricît de adultă sau de matură ar fi ea. Şi aceasta nu din pricină că ar fi vreo limită sau insuficienţă a credinţei personale, ci numai din pricină că botezul depinde, total şi exclusiv, de credinţa lui Hristos; că el este darul însăşi credinţei lui Hristos, adevăratul Lui Har. „Cîţi în Hristos v-aţi botezat în Hristos v-aţi şi îmbrăcat", spune Sfîntul Pavel (Gal. 3, 27).

Dar ce înseamnă a te îmbrăca în Hristos dacă nu primirea prin botez a vieţii Lui ca viaţă a noastră şi asemenea, a credinţei Lui, a iubirii Lui, a dorinţei Lui ca pe însuşi conţinutul vieţii noastre? Iar prezenţa în această

lume a credinței lui Hristos, este Biserica. Ea nu are altă viață decît cea a lui Hristos, nu are altă credință, altă iubire, altă dorință decît ale Lui; ea nu are altă datorie în această lume decît să ne comunice pe Hristos. În consecință, ceea ce face botezul deodată și posibil și real, este credința Bisericii, sau mai degrabă Biserica sub chipul credinței și a vieții lui Hristos, ca participare la Moartea și Învierea Lui.

Deci botezul depinde de credința Bisericii, credința Bisericii este cea care cunoaște și dorește ca botezul să fie — și face așa încît să fie cu adevărat — mormînt și mare totodată.

Aceasta iese în evidență prin practica baptismală tradițională a Bisericii? Pe de o parte, nu numai că ea admite la botez pe noii-născuți (adică ființe care nu pot avea credință personală), dar ea insistă chiar ca aceștia să fie botezați. Și pe de altă parte, totuși, ea nu botează toți copiii, ci numai pe aceia care-i aparțin deja prin intermediul fie al părinților lor, fie al nașilor responsabili și care, cu alte cuvinte, sînt aduși la botez din interiorul comunității credincioșilor. Faptul că Biserica socotește că acești copii îi aparțin este atestat în ritualul primirii lor în Biserică, care binențeles, se aplică exact copiilor nebotezați ai unor părinți necreștini: Biserica nu are intenția să fure copii ai unor părinți necreștini; ea nu-i va boteza pe furiș, fără ca măcar să aibă acordul explicit al persoanelor care au posibilitatea concretă de a-i păstra și de a-i educa în sînul Bisericii. Într-adevăr, Biserica nu ar considera astfel de botezuri ca fiind „valide". De ce? Pentru că dacă Biserica știe că toate ființele umane au nevoie de botez, ea știe, de asemenea, că viața cea nouă care învăluie pe cel botezat, nu se împlinește decît în Biserică, sau mai degrabă știe că Biserica este această viață nouă, atît de radical diferită de viața acestei lumi, că ea „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" în așa fel că, deși botezul se acordă unei persoane, întreaga Biserică este cea care

constituie realitatea şi împlinirea acestui botez. Astfel, ea nu botează decît pe aceia a căror apartenenţă la ea este explicită şi poate fi verificată; adică prin credinţa personală şi mărturisirea acestei credinţe în cazul catehumenilor, iar în cazul pruncilor, prin făgăduinţa şi mărturisirea acelora dintre membrii Bisericii — părinţi ori naşi — care au dreptul şi puterea să ofere copiii lor lui Dumnezeu şi vor fi responsabili de creşterea lor în noua viaţă.

Acum sîntem gata pentru săvîrşirea botezului însuşi: „Şi după ce-l unge cu untdelemn peste tot trupul, îl ia de mîini şi ţinîndu-l drept, căutînd spre răsărit, îl botează, afundîndu-l de trei ori, zicînd la întîia afundare: Se botează robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui. Amin. La a doua afundare: şi al Fiului, Amin, iar la a treia afundare: şi al Sfîntului Duh. Amin; acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin."

Aceasta este taina: darul Morţii şi al Învierii lui Hristos, pentru fiecare din noi, dar care este harul botezului. Este darul, harul participării noastre la un eveniment care, întrucît el a avut loc pentru noi şi care înseamnă mîntuirea noastră, era destinat fiecăruia dintre noi, era la început şi totalmente un dar care poate şi trebuie primit, acceptat, iubit şi făcut propriu de fiecare din noi. În botez, Moartea şi Învierea lui Hristos se împlinesc cu adevărat ca Moartea Lui pentru mine şi Învierea Lui pentru mine, şi sînt deci moartea şi învierea mea în El.

Acest „Amin" prin care tot poporul pecetluieşte fiecare din cele trei afundări mărturiseşte că noi am văzut şi resimţit încă odată că Hristos a murit cu adevărat şi a înviat cu adevărat, ca şi noi să putem muri în El faţă de viaţa noastră muritoare şi să participăm — acum şi aici — la „ziua cea neînserată". Căci ce înseamnă, într-adevăr, a crede în învierea cea de obşte dacă nu gustăm deja din Învierea Celui care face din ea o fericită încredinţare?

Tocmai pentru că noi am văzut toate acestea, am

fost încă odată martori la toate aceste lucruri, noi cîntăm acum cu bucurie Psalmul 31: „Fericiți cărora s-au iertat fărădelegile și cărora s-au acoperit păcatele. Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti Domnul păcatul, nici nu este în gura lui vicleșug". Acest Psalm este astfel urmarea și rezultatul solemnului „Amin". Încă o dată, noi am fost martorii îndurării și iertării divine, ai re-creării lumii și ai omului în această lume. Ne aflăm încă o dată la începuturi: un nou om a fost confirmat după chipul Celui ce l-a zidit, o nouă lume este umplută de slava divină: „Veseliți-vă în Domnul și vă bucurați, drepților și vă lăudați toți cei drepți la inimă."

NOTE

[1]Este tipic situației noastre actuale ca, atunci cînd eforturile făcute pentru a ceda celebrării botezului un caracter mai liturgic provoacă dezaprobarea dacă nu chiar opoziția deschisă („asta ar scandaliza pe credincioși"), neaplicarea rubricilor celor mai explicite cu privire la botez fiind acceptată ca perfect normală. Aceasta este adevărat, mai ales în ceea ce privește rubrica inițială care, totuși, acolo unde mai figurează în cărțile noastre liturgice, condamnă celebrarea „privată" a botezului ca fiind în contradicție flagrantă cu tradiția liturgică a Bisericii.

[2]Cu privire la semnificația simbolismului religios al apei, vezi G. van der Leeuw, La Religion dans son essence et ses manifestations, Paris, 1948; M. Eliade, Le Sacré et le Profane, Paris, 1965.

Pentru începuturile creștinismului a se vedea H. Rahner „The Christian Mystery and the Pagan Mysteries", în „The Misteries, Paper from the Eranos Yearbooks II, New York, 1955; A.D. Nock, „Hellenistic Misteries and Christian Sacraments" în coll. Memosyne 4, 5 (1952); referitor la botezul creștin și utilizarea apei în comunitatea eseniană; vezi K. Stendahl, ed. I The Scrolls and the New Testament, New York, 1957, și J. Daniélou, Les Symboles chrétiens primitifs, Paris, 1961.

[3]Un studiu detaliat al acestui întreit simbolism a fost făcut de Per Lundberg în „La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise", Upsala, 1942; vezi de asemenea J. Daniélou, „Bible et Liturgie".

[4]Cu privire la semnificaţia şi simbolismul tainelor, vezi eseul meu "Sacrament and Symbol" în "Pour la vie du monde", Paris, 1969, édition anglaise révisée, New York, 1973.

[5]Biserica veche prescria că botezul trebuie făcut într-o apă vie: „În ceea ce priveşte botezul, botezaţi astfel în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, în apă vie", Didahia 7, 1. Aceasta nu este o simplă expresie tehnică indicînd apa curgătoare, prin opoziţie cu apa stătută. Cum a arătat A. Cullmann (Les sacrements dans l'Evangile johannique, Paris, 1951, p.22); J. Daniélou (L'eau vive et le poisson, în Les symboles chrétiens primitifs, p. 49 sq) şi mulţi alţii, această bucurie implică foarte bogate referinţe şi conotaţii biblice, ea este însuşi simbolul care regrupează şi revelază dimensiunile cosmice, răscumpărătoare şi eshatologice ale botezului. Astfel, nu numai conceptul apei baptismale ca fiind „apă vie" nu a dispărut cînd într-o epocă deja tîrzie, botezul a început să fie celebrat într-un baptisteriu, ci conceptul însuşi a determinat forma şi teologia cristelniţei (ori a baptisteriului), mai precis forma octogonală (cf. F.J. Dögler, "Zur Symbolik des Altchristlichen Taufhauses", în „Antike und Christentum" 4 (1933), p. 153-187).

Caracteristica baptisteriului era aceea că apa era adusă în el de către o conductă, rămînînd astfel „apă vie"; cf. T. Klauser, "taufet in lebendigem Wasser", în: Pisculi, Münster, 1969, p. 157-160.

Expresia „binecuvîntarea apelor baptismale" provine deci de la binecuvîntarea apei care urmează să servească pentru botez.

[6]Referitor la originea şi elaborarea acestei rugăciuni, vezi H. Scheidt, "Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht", în „Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen" 29 (1935).

[7]Cu privire la epicleză, invocarea Sfîntului Duh la binecuvîntarea apei baptismale, cf. J. Quasten "The Blessing in the Baptismal Font in the Syrian rite of the Fourth Century" in Theological Studies 7 (1946), vezi de asemenea F. Cabral, "Epiclèse", in Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie 5, 1 p. 142-182, mai ales p. 143-144. cf. Sf. Ioan Chrisostom: „Cînd vă apropiaţi de iniţierea sacră, ochii trupeşti văd apa, iar ochii credinţei văd Duhul", Îndrumări baptismale 11, 12; Ancient Christian Writers 31, p. 164).

[8]Deşi lumea întreagă este căzută în stăpînirea „Stăpînitorului acestei lumi", apa, element primordial, „adîncul" este cea care rămîne locul şi sălaşul acestei puteri. De asemenea, apa reprezintă moartea şi botezul lui Iisus în Iordan, este începutul coborîrii Sale la iad, începutul

luptei împotriva morții. Iordanul reprezintă toate apele: curățirea Iordanului este o victorie cosmică. Asupra acestor teme în slujba Bobotezei a se vedea J. Lemarié La manifestation du Seigneur, Lex Orandi 23, Paris, 1957, p. 305 sq. A se vedea, de asemenea, J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, P. Lundberg, op. cit., p. 10 sq.

[9]Cu privire la semnificația și utilizările untdelemnului în vremurile vechi, cf. A.S. Peasse, *"Oleum"* in: Pauly-Wissowa, Reale Encyclopedie der Klassischen Altertumswissenschaft. În ceea ce privește folosirea lui în V. Testament, a se vedea A.R.S. Kennedy, „Anointing", in: Dictionary of the Bible de Hasting, New York, 1909, p. 35; și L.L. Mitchell, Baptismal Anointing, Londres, 1966.

[10]Sensul acestei ungeri pre-baptismale ca re-creație a omului prin iertarea păcatelor și însănătoșire este minunat exprimată în următoarea rugăciune a episcopului Serapion de Thmuis (sec. IV), rugăciune referitoare la ungerea cu untdelemn a celor ce urmau să fie botezați: „Stăpîne care iubești pe oameni și care iubești sufletele, bunule și mai milostive Dumnezeule al adevărului, te chemăm după cum ne-a făgăduit Fiul Tău cînd a zis: «Celor ce li se vor ierta păcatele, iertate vor fi» (Ioan 20, 23) și ungem cu untdelemnul mirungerii pe cei care cu cunoștință se apropie de această renaștere divină, Te rugăm să faci ca Domnul nostru Iisus Hristos să lucreze în ei, vindecîndu-i și insuflîndu-le putere și energie, și prin acest untdelemn al ungerii El să descopere și să alunge din sufletul lor, din trupul lor și din duhul lor toată pecetea păcatului și a neorînduielii ori al greșelilor satanice, și prin Harul său să le dăruiască iertarea păcatelor, ca murind păcatului să viețuiască în înțelepciune și fiind re-creați prin această ungere, și fiind curățiți prin această scufundare, și fiind reînnoiți în Duhul, să fie de acum vrednici a birui toată lucrarea cea potrivnică și vicleniile care-i vor lupta în această lume și să fie astfel uniți cu poporul Domnului nostru și Mîntuitorul Iisus Hristos...". (John Wordsworth, Bishop Serapion's Prayer Book, p. 74-76).

Așa cum vom vedea mai departe în acest eseu, semnificația exactă a acestei ungeri pre-baptismale a devenit obiectul unei fierbinți controverse între mai mulți teologi occidentali, datorită faptului că lipsește o referință la vreo ungere postbaptismală (mirungere) în vechea tradiție siriacă: în Chrisostom (cf. Finn., op., cit., p. 139 sq.);Didascalia Apostolorum și Homelies liturgiques de Narsai, (cf. R. Connolly Didascalia Apostolorum, p. 48-50; ibidem Lit. Hom. of Narsai, p. 42-49), precum și în alte documente (cf. H. Green, "The Significances of the Prebaptismal Seal in

Sf. John Chrysostom", in "Studia Patristica", 6, 6 (1962), p. 84-90). Ca o contralovitură, aceasta a dat naştere la o dezbatere asupra confirmării (mirungerii) în raportul ei cu botezul. Personal, eu sînt convins că această dezbatere rezultă din falsele presupoziţii proprii concepţiei occidentale asupra tainelor în general şi asupra botezului în special. Întregul mister al botezului rezidă în Duhul care acţionează şi săvîrşeşte ritualul. Cel care moare cu Hristos în apele baptismale şi este adus la viaţă de Sf. Duh în botez este omul care a fost recreat prin Duhul Sfînt (în unirea baptismală), cu scopul de a putea primi pe Însuşi Duhul Sfînt ca viaţa nouă şi fără de moarte în Împărăţia lui Dumnezeu (Mirungerea). Fiecare act, fiecare dar, postulează pe celălalt şi se desăvîrşeşte în el de aşa manieră că numai *în această ordine completă* (ungere-botez-mirungere) se descoperă semnificaţia întreagă a acestei slujbe.

[11]Cu privire la botez în teologia tradiţională a veacului XIX, a se vedea F. Gavin, Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought, p. 306-316, Episcopul Silvestru, Opyt pravoslavnogo dogmaticheskogo bogosloviya (L'expérince de la théologie dogmatique orthodoxe), vol. 4, 2[e] édition, p. 422-425.

[12]Cu privire la aceste controverse, a se vedea A. Almazov, Istoriya, p. 283 sq.; Trembelas, vol. 3, p. 99 sq.

[13]Pentru Trembelas, spre exemplu, doar tainele sînt „mijloace ale harului"; fără să vrem a ignora puterea şi necesitatea rugăciunii şi a predicării Cuvîntului lui Dumnezeu noi nu le aşezăm pe acestea în numărul mijloacelor specifice care oferă harul: numai Sf. Taine de instituire divină sînt astfel de mijloace..." op. cit., p. 9); cf. de asemenea Gavin. op. cit., p. 272 sq..

[14]Cu privire la utilizarea acestui psalm, cf. Almazov, Istoriya, p. 426-427.

CAPITOLUL 3

TAINA SFÎNTULUI DUH

1. Veşmîntul alb (haina luminoasă)

Imediat după întreita scufundare, noul botezat este îmbrăcat într-un veşmînt alb pe care textele liturgice şi explicaţiile patristice îl numesc veşmînt al luminii[1], haină împărătească[2], veşmînt al nemuririi[3] etc.

Preotul pune pe cel botezat haina de botez zicînd: „Se îmbracă robul lui Dumnezeu (N) în haina dreptăţii, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin". Apoi se cîntă troparul: „Dă-mi mie haină luminoasă, Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină, mult Milostive Hristoase, Dumnezeul nostru".

Acesta este unul din cele mai vechi ritualuri ale botezului şi în vechile explicaţii baptismale ocupa un loc foarte important[4]. Dar cu timpul, aceste explicaţii şi înţelegerea ritualului îmbrăcării, au fost „diluate", reduse la un simbolism pur exterior. Se spune doar că veşmîntul alb simbolizează puritatea spirituală şi virtutea spre care orice creştin trebuie să tindă în cursul vieţii sale. Desigur, nu există nimic fals în aceste explicaţii, dar lacuna stă în aceea că rămîne fără răspuns întrebarea principală: care este natura însăşi, conţinutul acestei purităţi şi al acestei virtuţi? Ori, cum am văzut deja, însăşi existenţa slujbei, a ritualului şi a desfăşurării este nu numai de a simboliza ceva, ci că acestea sînt totodată revelaţie şi dar a ceea ce simbolizează. Astfel, ritualul veşmîntului alb este nu numai îndemn la necesitatea de a duce o

viață curată și virtuoasă, căci dacă era numai atît, aceasta nu ar fi adăugat nimic la botezul propriu-zis: se înțelege de la sine că sîntem botezați pentru a duce o viață creștină care trebuie să fie neapărat cît mai curată și mai virtuoasă. Ceea ce descoperă și comunică, este noutatea totală a acestei purități și a acestei virtuți, a acestei vieți spirituale noi, pentru care neofitul a fost re-creat prin scufundarea baptismală și care-i va fi oferită acum prin darul peceții Sfîntului Duh.

Nu mai trebuie probat că trăim astăzi într-o profundă criză morală și spirituală. Pe de o parte noi auzim tot felul de plîngeri cu privire la „criza morală" asupra naturii căreia și asupra măsurilor ce trebuie luate pentru a o depăși, creștinii înșiși par a fi foarte împărțiți: unii apără codul moral vechi și bun și cerînd restabilirea lui, apar cei care denunță ipocrizia și legalismul acestui cod și preconizează o moralitate nouă pe care o numesc etica conjuncturală, etica iubirii etc. Pe de altă parte, constatăm astăzi o reînnoire semnificativă a interesului pentru spiritualitate, acest termen acoperind o incredibilă confuzie care dă naștere la o mare varietate de rețete și învățături foarte dubioase. Vedem o lume care afirmă spiritualitatea (celebrarea vieții) și o lume care o neagă (sfîrșitul lumii), extactica „mișcare a lui Iisus", înmulțirea unor șefi de mișcări spirituale și a unor „guru" de tot felul, meditația transcendentală, glosolalii, misticismul oriental, redescoperirea Diavolului și a vrăjitoriei, obsesia exorcismelor etc. În parohiile noastre care nu sînt încă infestate de aceste tendințe lumești, constatăm cu tristețe reducerea sigură a vieții religioase la un număr de obligații exterioare și care au devenit tabu — respectarea cărora nu împiedică deloc pe oamenii noștri cumsecade să trăiască în fapt o viață perfect secularizată, conformă cu niște criterii aproape total străine Evangheliei.

Toate acestea, repet, revelează o confuzie fenomenală, o desăvîrşită lipsă de criterii realmente spirituale şi, mai ales, seriozitate — care în tradiţia ortodoxă este cerută totdeauna ca o condiţie sine qua non a oricărei spiritualităţi veritabile —, a cărei dobîndire sinceră riscă să fie deturnată şi să ajungă la o catastrofă. Epoca noastră este una a imposturii, a şarlatanismului spiritual şi a contrafacerilor cu chipul „îngerului de lumină" (II Cor. 11, 14). Şi principalul pericol, principala insuficienţă a tuturor acestor fenomene este că prea mulţi oameni astăzi — inclusiv campionii aparent cei mai tradiţionali ai spiritualităţii — par a considera aceasta ca un fel de entitate în sine, aproape total distinctă de înţelegerea şi experienţa creştină a lui Dumnezeu, a lumii şi a omului, a întregii credinţe creştine. Am văzut Filocalia citită şi practicată de unele grupuri şi cercuri al căror învăţămînt esoteric nu numai că nu avea nimic comun cu punctul de vedere creştin, ba îi era diametral opus. Astfel, atunci cînd nu este alipită la totalitatea credinţei, chiar spiritualitatea cu aparenţa cea mai tradiţională, cea mai ortodoxă, riscă totdeauna să devină unilaterală şi, în acest sens, eretică (de la grecescul airesis: alegere şi, prin urmare reducere), altfel spus riscă să devină o pseudo-spiritualitate.

Pericolul unei astfel de pseudo-spiritualităţi a existat totdeauna. El a fost deja denunţat de Sf. Ioan, care imploră pe creştini să nu dea crezare oricărui duh, ci să cerce duhurile pentru a vedea dacă sînt de la Dumnezeu şi, tot el, fixează regula fundamentală care permite să procedezi la această probă: „Orice duh, scrie el, care mărturiseşte că Iisus Hristos a venit în trup, este de la Dumnezeu" (I In., 4, 1—2). Aceasta înseamnă că criteriul spiritualităţii se află în doctrina creştină centrală a Întrupării, centrală pentru că ea implică şi conţine întreaga credinţă creştină, toate dimensiunile concepţiei creştine asupra lumii: creaţie, cădere, răscumpărare, Dumnezeu,

lume, om. Dar atunci, unde se descoperă mai bine această spiritualitate veritabilă, această viziune totală asupra omului, asupra naturii şi vocaţiei lui, decît în sf. Taină al cărei scop este tocmai acela de a restaura în om adevărata lui natură, de a-i dărui o viaţă nouă şi a-l renaşte prin apă şi prin duh? Tocmai în acest context plenar, ritualul hainei luminoase, aparent atît de secundar, încît nici măcar nu este menţionat în manualele clasice de dogmatică şi de teologie morală, dobîndeşte adevărata lui semnificaţie, îşi descoperă sensul lui sacramental.

Regula fundamentală a teologiei liturgice, regulă aplicată rar în explicaţiile artificial simbolice ale cultului, este că semnificaţia veritabilă a fiecărui act liturgic este revelată de către context, adică prin locul pe care-l ocupă în rînduiala slujbei, a oficiului liturgic, cu alte cuvinte, fiecare act de cult îşi primeşte semnificaţia şi de asemenea, puterea de la cel care-l precede şi de la cel care urmează. Astfel că, de o parte, ritualul hainei luminoase completează şi pecetluieşte botezul însuşi, faptul îmbrăcării hainei albe răspunde gestului dezbrăcării hainelor vechi pe care-l face catehumenul înainte de botez, corespunde goliciunii lui înainte de a intra în apa răscumpărării, iar pe de altă parte aceasta inaugurează a doua parte a slujbei iniţierii: Mirungerea, darul Sfîntului Duh. Această dublă funcţie a ritualului revelează conţinutul veritabil al vieţii celei noi, conţinutul înnoirii însăşi.

Noi cunoaştem deja că dezbrăcînd hainele purtate înainte de botez, catehumenul leapădă omul cel vechi şi viaţa lui anterioară, viaţă de moarte şi de separaţie. Întradevăr, tocmai această separare a descoperit lui Adam şi Evei goliciunea lor şi i-a îndemnat să şi-o ascundă sub veşminte[5]. Dar de ce nu se ruşinau de goliciunea lor înainte de păcat? Pentru că erau îmbrăcaţi de slavă şi de lumină divină, în negrăita frumuseţe care este adevărata natură a fiinţei umane. Acest prim veşmînt este cel pierdut

atunci și „au văzut că sînt goi" (Gen. 3, 7). Acum, faptul, de a reîmbrăca haina de lumină semnifică mai întîi revenirea omului la integritatea și la nevinovăția avută în Paradis, recuperarea adevăratei naturi mascată de păcat. Sfîntul Ambrozie compară cămașa botezului cu veșmintele lui Hristos de pe Tabor. Hristos transfigurat face să apară umanitatea perfectă și fără de păcat, nu goală, ci îmbrăcată în veșminte albe ca zăpada în lumina necreată a slavei divine[6]. Raiul și nu păcatul este cel ce revelează adevărata natură a omului, prin botez omul se întoarce în Paradis, la adevărata lui natură, la adevăratul lui veșmînt de slavă.

Fiind punctul final al botezului, ritualul veșmîntului alb inaugurează faza următoare a slujbei inițierii. Sîntem îmbrăcați în această cămașă strălucitoare pentru a putea fi unși. În Biserica veche, era inutil să explici legătura evidentă și firească între aceste două ritualuri. Biserica știe cele trei conotații esențiale ale acestei duble acțiuni, care revelează cele trei dimensiuni fundamentale ale vocației supreme ale omului în Hristos — dimensiunile împărătești, sacerdotale și profetice. Efodul de in al regelui David (2 Sam. 6, 14), veșmintele sacerdotale ale lui Aron și ale fiilor lui (Ex. 28), mantaua lui Ilie (II Regi 2, 14), ungerea primită de regi și preoți, darul profetic al ungerii: toate acestea se împlinesc în Hristos care „a făcut din noi regi și preoți" (Ap. 1, 6), „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfînt" (I P 2, 9), Hristos a împărtășit (revărsat) Duhul Său peste oameni cu scopul ca ei să fie „profeți" (Fap. 2, 18). Născut a doua oară în apele baptismale, *reînnoit după chipul Celui care l-a creat*, regăsindu-și negrăita-i frumusețe, omul este acum gata să fie desemnat să răspundă noii și supremei sale chemări în Hristos. Fiind botezat în Sfîntul Duh, fiind îmbrăcat în veșmînt nou, el este gata să primească Duhul Sfînt, Duhul lui Hristos însuși, însuși darul lui Hristos — adică

Unsul, regele, preotul şi profetul, conţinutul întreit al oricărei vieţi autentice creştine, a oricărei spiritualităţi.

2. Pecetea darului Duhului Sfînt

Acum, după afundarea baptismală şi îmbrăcat cu veşmîntul alb, neofitul este uns sau, pentru a folosi terminologia liturgică, pecetluit cu Sfîntul Mir.

Nici un alt act liturgic al Bisericii nu a provocat mai multe controverse teologice ca această a doua taină a iniţierii; nici una nu a fost obiectul unei mai mari varietăţi de interpretare[7].

În Occident, după cum ştim, Biserica Romano-Catolică a făcut din confirmare (mirungere), pecetea sacramentală a intrării adultului în viaţa Bisericii şi deci fără legătură liturgică cu botezul[8]. Cît despre protestanţi, ei neagă caracterul sacramental al mirungerii, considerînd că el diminuează într-un fel oarecare valoarea botezului, cum că adică botezul însuşi este suficient[9]. Această evoluţie occidentală a influenţat, la rîndul ei teologia ortodoxă clasică şi care, după cum am văzut, şi-a însuşit pentru multă vreme spiritul şi metodele concepţiei teologice occidentale. În atitudinea sa faţă de mirungere, teologia ortodoxă a adoptat, ca în multe alte domenii, o atitudine esenţialmente polemică. Episcopul Silvestru, de exemplu, unul din cei mai mari specialişti ruşi în dogmatică (în Dogmatica lui în cinci mari volume acordă însă doar 29 de pagini Mirungerii), se mulţumeşte să vorbească doar de dublul punct de vedere al controversei cu catolicii — apărînd legătura liturgică dintre mirungere şi botez, iar cu protestanţii — apărînd independenţa sacramentală a acesteia în raport cu botezul[10].

Astfel de polemici ar fi putut fi utile şi chiar necesare dacă, în acelaşi timp, ele ar fi reuşit să reveleze percepţia

ortodoxă pozitivă a celei de-a doua taine, a semnificației sale unice, în credința și experiența Bisericii. Ori tragedia teologiei noastre clasice occidentalizate este că chiar atunci cînd ea denunță și combate erorile occidentale, ea începe prin a adopta presupozițiile lor și contextul lor liturgic. În Occident, controversa privind mirungerea a fost rezultatul unui fenomen mult mai vast: divorțul dintre lex orandi, tradiția liturgică a Bisericii și teologie — divorț pe care l-am denunțat deja ca fiind păcatul originar al întregii scolastici. În loc de a primi în mod simplu de la tradiția liturgică semnificația sacramentală, teologii au creat, să spunem așa, propriile lor definiții, apoi, la lumina acestora au început să reinterpreteze cultul și să grefeze pe acesta propriile lor concepții a priori.

Am văzut deja că aceste definiții proveneau din înțelesul particular dat harului și instrumentelor harului; de unde și definiția mirungerii ca fiind taina ce dă noilor botezați darurile (harismata) Sf. Duh, necesare vieții lor creștine — definiție aflată în mai toate manualele de teologie orientale și, desigur, occidentale[11]. Dar adevărata problemă, cea pe care combatanții ortodocși ai celor două fronturi — catolic și protestant — n-au ridicat-o este aceea de a ști dacă această definiție este suficientă sau, mai mult, dacă este potrivită. Căci, așa cum se pune acum, această definiție evidențiază că dilema occidentală este inevitabilă. Într-adevăr, ori harul primit prin botez face o nouă dăruire superfluă (soluția protestantă) sau harul acordat prin a doua taină este un har complet diferit și, din însuși faptul acestei diferențe, revărsarea lui nu numai că poate dar chiar trebuie să se facă separat de botez (soluția catolică). Dar, întrucît această dilemă este ea însăși falsă, o pseudo-dilemă, rodul acestor false presupoziții sînt definiții improprii. Iată chestiunea la care teologia ortodoxă poate și trebuie să răspundă. Dar ea nu va putea să o facă decît dacă se va debarasa de tot

reducţionismul sacramental, dacă ea se reîntoarce la izvorul ei autentic şi esenţial: realitatea liturgică, singura care conţine şi comunică experienţa de credinţă a Bisericii.

Mărturia liturgică în acest caz este clară. Pe de o parte, mirungerea nu este doar un element organic al botezului: ea este încheierea, împlinirea, încununarea botezului, aşa cum şi actul sacramental care urmează — împărtăşirea — este încheierea şi împlinirea mirungerii.

„Binecuvîntat eşti, Doamne Dumnezeule, Atotţiitorule, Izvorul bunătăţilor, Soarele dreptăţii, Care celor ce erau întru... sînge al Hristosului Tău..."

Chiar şi în ceremonia actuală, oricît de diferită faţă de cea veche, oricît de sărăcită în comparaţie cu celebrarea plină de slavă pascală a botezului de altădată, nu există o întrerupere, o discontinuitate între afundare, ritualul veşmîntului alb şi mirungere. Se primeşte veşmîntul alb pentru că a fost botezat şi cu scopul de a fi uns cu Sf. Mir. Dar, pe de altă parte, pecetea Sf. Duh este, în mod evident, un act nou care, deşi pregătit şi făcut posibil prin botez, dă slujbei de iniţiere o dimensiune atît de radical nouă încît Biserica a precizat că este vorba de o altă taină — un dar şi un sacrament distinct de botez.

Această nouă dimensiune se revelează, mai întîi de toate în formula pe care o pronunţă oficiantul atunci cînd, după rugăciune, unge cu luare aminte pe cel botezat cu Sfîntul Mir, făcînd chipul crucii: la frunte, la ochi, la nări, la gură, la amîndouă urechile, pe piept, pe spate, la mîini şi la picioare, zicînd: „Pecetea Darului Sfîntului Duh".

Dacă sensul real al acestei formule, sau mai degrabă darul pe care el îl revelează, scapă tuturor teologilor, este pentru că, fiind influenţaţi de propriile lor concepţii, ei nu mai înţeleg ce spune Biserica, ei numai văd ceea ce face Ea.

Este foarte semnificativ că, atunci cînd formula sacramentală foloseşte şi a folosit totdeauna singularul,

darul (dorea), teologii, cînd definesc acest sacrament, vorbesc toţi, aproape fără excepţie, de daruri la plural (charismata); taina, spun ei, acordă neofitului darurile Sf. Duh. Pentru ei, cele două cuvinte dar şi daruri par a fi echivalente. Ori, şi totul stă în aceasta, în terminologia şi experienţa Bisericii, aceste cuvinte se referă la două realităţi diferite.

Expresia (charismata — darurile Sf. Duh, daruri spirituale) este frecventă în Noul Testament ca şi în toată tradiţia creştină veche[12]. Într-adevăr, diversitatea darurilor venind de la Sfîntul Duh („există daruri diferite, dar acelaşi Duh" I Cor. 12, 4), este unul din aspectele cele mai adînci, mai fericite ale experienţei Bisericii vechi. Se poate presupune deci că dacă obiectivul specific al mirungerii ar fi acela de a acorda anumite daruri precise sau harul necesar omului pentru a duce o viaţă creştină (acest dar fiind acordat de fapt în botez, taina iluminării şi renaşterii), este tocmai pentru că noutatea şi caracterul unic al acestei taine este acela că ea acordă celui botezat nu numai un dar sau altul, sau anumite daruri ale Sfîntului Duh, ci Sfîntul Duh însuşi ca dar (dorea).

Darul Duhului Sfînt, Duhul Sfînt ca dar! Sîntem noi încă în stare să sesizăm negrăita profunzime a acestei taine, adevăratele ei implicaţii teologice şi spirituale? Sîntem noi în stare să înţelegem că paradoxala realitate a acestei Cincizecimi personale este că noi primim în dar pe Acela pe care numai Hristos îl posedă în mod substanţial: Sfîntul Duh, revărsat dintotdeauna de către Tatăl peste Fiul şi care, în Iordan s-a coborît peste Hristos şi numai peste El, revelînd pe Hristos ca Uns, Fiu iubit şi Mîntuitor? Sîntem noi în stare să înţelegem că noi primim în dar Duhul care aparţine lui Hristos ca Duh al Lui, care rezidă în El ca viaţă a Lui? Ei bine, în această ungere a cincizecimii personale, Sfîntul Duh coboară peste noi şi rămîne în noi ca dar personal al lui Hristos, dar

venind de la Tatăl său, darul vieţii Lui, al calităţii Lui de Fiu, al comuniunii Lui cu tatăl. „Duhul, spune Hristos, făgăduind venirea Lui, va lua din ceea ce este al meu şi vă va împărtăşi vouă. Tot ceea ce are Tatăl este al meu; de aceea v-am zis că vă va da ceea ce va primi de la Mine" (Ioan 16, 14—15). Şi noi primim acest dar personal al propriului Duh al lui Hristos nu pentru că aparţinem lui Hristos prin credinţă şi iubire, ci pentru că această credinţă şi iubire ne-a făcut să dorim viaţa Lui, să dorim a fi în El şi pentru că prin botez, fiind botezaţi în Hristos, am fost îmbrăcaţi în El. Hristos este Unsul, şi noi primim ungerea Lui. Hristos este Fiul şi noi sîntem adoptaţi ca fii; Hristos are în El Duhul care este viaţa Lui şi noi sîntem primiţi să participăm la viaţa lui.

Astfel, prin această unică, minunată şi divină ungere, Duhul Sfînt, pentru că este Duhul lui Hristos, ne dă pe Hristos, şi Hristos pentru că Duhul Sfînt este viaţa Lui, ne dă pe Duhul Sfînt: „Duhul adevărului, duhul înfierii, făgăduinţa moştenirii viitoare, pregustarea bunătăţilor celor veşnice, puterea de viaţă făcătoare, izvorul sfinţeniei..." (rugăciunea euharistică din Liturghia Sfîntului Vasile cel Mare) sau conform unei alte formule liturgice vechi, „harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl şi împărtăşirea Sf. Duh", darul şi descoperirea lui Dumnezeu întreit Însuşi, făcută omului, cunoaşterea lui Dumnezeu, comuniunea cu El ca Împărăţie şi ca viaţă veşnică.

Devine acum clar că pecetea darului Sfîntului Duh este deodată împlinire a botezului şi de asemenea o nouă taină care-l poartă pe neofit dincolo de botez. Este împlinirea botezului pentru că numai omul care, în Hristos a restabilit adevărata fire, s-a eliberat de boldul păcatului, s-a reîmpăcat cu Dumnezeu şi cu creaţia Lui şi a redevenit el însuşi, poate primi acest dar şi este chemat la o treaptă şi mai înaltă. Totodată aceasta este o nouă taină,

este o nouă taină şi o altă epifanie, pentru că această dăruire a însuşi Duhului lui Hristos şi a propriei vocaţii a lui Hristos este cu adevărat un dar. Acest dar nu ţine de natura umană în sine, chiar dacă ea a fost creată pentru a-l primi. Pregătit şi făcut posibil prin botez, care se împlineşte astfel în el, acest dar poartă pe om dincolo de botez, dincolo de mîntuire: făcîndu-l hristos în Hristos, ungîndu-l cu Ungerea Celui care este Unsul, el deschide omului uşa dumnezeirii — theosis.

Aceasta este semnificaţia acestei negrăite taine, pecete, sigiliu. În Biserica veche, cuvîntul sigiliu (pecete) avea numeroase conotaţii.[13] Dar sensul său esenţial, aşa cum este revelat în mirungere, este clar: este amprenta în noi a Celui căruia îi aparţinem; este pecetea care păzeşte şi apără în noi preţioasa prezenţă şi mireasma lui Hristos, este marca celei mai înalte vocaţii a noastre.

În Hristos, care este „pecete a naturii părinteşti" (sphragis isotypos), noi aparţinem Tatălui, noi sîntem fii adoptivi. În Hristos, templu adevărat şi unic, noi devenim temple ale Sfîntului Duh. În Hristos, care este Rege, Preot şi Profet, noi sîntem făcuţi, regi, preoţi şi profeţi şi cum a spus Sfîntul Ioan Chrisostom: „noi posedăm din belşug nu numai una sau alta, ci toate trei demnităţile"[14].

Regi, preoţi şi profeţi! Totuşi, noi sîntem astăzi total îndepărtaţi de Tradiţia veche, încît în spiritul nostru nici una din aceste trei demnităţi nu mai este asociată cu concepţia vieţii noastre creştine, a spiritualităţii noastre. Noi le aplicăm la Hristos: El este Împărat, Preot şi Profet. În manualele de teologie sistematică slujirea lui Hristos este împărţită în general în aceste trei categorii: împărătească, preoţească şi profetică. Dar cînd este vorba de noi înşine, de viaţa noastră nouă — de a afirma că viaţa lui Hristos este în noi şi viaţa noastră în Hristos — atunci nici măcar nu se mai pune problema. Într-adevăr, noi

atribuim împărăţia numai lui Hristos; asociem demnitatea preoţească numai clerului, cît despre profeţie, considerăm că este vorba de un dar extraordinar acordat unui mic număr şi, desigur, nu ar fi o dimensiune esenţială a vieţii şi spiritualităţii creştine. Dar este evident că pentru aceasta s-a ajuns ca taina Sfîntului Duh, într-un anumit sens, să fie considerată ca un act auxiliar: sau cel puţin subordonată botezului, dacă nu cumva identificată cu acesta sau total distinctă de el, numindu-se confirmare. Aceasta a condus, în final, la o concepţie sărăcită asupra Bisericii însăşi, asupra vieţii noastre în ea. Ceea ce trebuie să facem deci este să regăsim, în toată plinătatea ei, semnificaţia reală a acestor dimensiuni esenţiale ale unei spiritualităţi creştine autentice — dimensiunea împărătească, preoţească şi profetică.

3. Împărat

Hristos „a făcut din noi o Împărăţie de preoţi pentru Dumnezeu Tatăl Său" (Ap. 1, 6); în El noi am devenit „preoţie împărătească" (I P 2, 9). Întrebarea care se pune este următoarea: ce înseamnă acest lucru pentru viaţa noastră în Biserică şi în lume, pentru existenţa noastră concretă şi personală?

Primul şi principalul sens al ideii de Împărăţie este acela de putere şi autoritate — dar acestea sînt acordate de sus, date de Dumnezeu şi mărturisind puterea Lui. În Vechiul Testament, simbolul originii divine a împărăţiei este ungerea, care prezintă pe împărat ca purtător şi executor al hotărîrilor şi al autorităţii divine. Prin această ungere, împăratul devine binefăcătorul celor care îi sînt supuşi, cel care este însărcinat să protejeze viaţa lor, să le asigure bunăstarea, să le dea biruinţă şi fericire. Dar dacă această concepţie şi această experienţă asupra

noțiunii de împărat este comună tuturor societăților primitive și tuturor monarhiilor, revelația unică a Bibliei este că împărăția — înainte de a deveni *mana* particulară a cîtorva oameni — aparține omului însuși, vocației și demnității lui. Într-adevăr, Dumnezeu dă omului pe care-l crează o putere împărătească: El îl crează după chipul Său și aceasta înseamnă după chipul Împăratului împăraților, al Aceluia care are toată puterea și toată autoritatea.

De unde și puterea originară dată omului: „să stăpînească pămîntul și să supună peștii mărilor, păsările cerului și toate fiarele care se mișcă pe pămînt" (Gen. 1, 26—28)[15].

Omul a fost creat împărat al făpturii: acesta este deci primul și esențialul adevăr cu privire la om, sursa și fundamentul spiritualității creștine. A fi împărat, a poseda darul împărăției este propriu naturii însăși a omului. El însuși vine de sus, căci de sus primește chipul lui Dumnezeu și puterea de a face din Creație ceea ce dorește Dumnezeu ca aceasta să fie și să devină. El este purtătorul puterii divine, binefăcătorul pămîntului care i-a fost dat ca împărăție pentru binele lui propriu și pentru desăvîrșirea lui. Acest maximalism antropologic a fost întotdeauna afirmat de către tradiția ortodoxă și apărat de ea împotriva tuturor tentativelor făcute pentru a minimaliza omul, împotriva tuturor minimalismelor antropologice venite fie din est ca și din vest. Chiar în starea lui de cădere, cînd el abdică de la demnitatea sa împărătească, omul continuă să poarte însemnele demnității lui împărătești originare.

Al doilea adevăr spiritual privind omul este că a ajuns un împărat decăzut. Căderea lui este în principal pierderea demnității împărătești. În loc să fie împăratul făpturii, el devine sclavul ei. Și el devine sclav pentru că respinge puterea de sus, încetînd să mai fie unsul lui

Dumnezeu şi, totodată nu mai este nici binefăcătorul creaţiei, în loc să o conducă spre desăvîrşirea ei, el vrea să o posede şi să dispună singur de ea. Şi cum nici el nici creaţia nu au viaţă în sine, căderea lui inaugurează împărăţia morţii. El devine sclavul împărăţiei morţii.

De unde al treilea adevăr esenţial: răscumpărarea omului ca împărat. În Hristos, Mîntuitor şi Răscumpărător al lumii, omul îşi regăseşte natura lui esenţială — şi aceasta înseamnă că el redevine împărat. Noi uităm adesea că titlul de Împărat este al lui Hristos — titlul pe care-l confirmă El însuşi cînd intră în Ierusalim în mod triumfal şi unde este primit ca împărat, ce vine întru numele Domnului, titlu pe care-l acceptă de asemenea în faţa lui Pilat: „Tu zici că sînt împărat" (In. 18, 37) — acesta fiind titlul lui uman şi nu numai divin. El este Împărat şi se arată astfel pentru că este noul Adam. Omul perfect, pentru că El restabileşte în Sine însuşi natura umană în slava negrăită şi în puterea ei.

Toate acestea sînt descoperite şi împlinite în taina baptismală. Regenerînd omul, botezul îl face iarăşi împărat, căci însăşi natura lui este aceea de a fi împărat. În binecuvîntarea euharistică a apei, am văzut deja, tot universul este iarăşi revelat ca un dar al lui Dumnezeu făcut omului, ca împărăţie a omului. În ungerea cu untdelemnul bucuriei, viaţa cea nouă este anunţată ca fiind putere şi stăpînire. Este îmbrăcat cu veşminte împărăteşti şi este chiar demnitatea împărătească a lui Hristos pe care o primeşte prin pecetea Mirungerii. Deci, dacă viaţa şi spiritualitatea creştină îşi au izvorul în renaşterea baptismală şi dacă spiritualitatea este mai întîi de toate împlinirea prin om a darului pe care el l-a primit la botez, primul şi esenţialul fundament al acestei spiritualităţi este aşezat aici, în această reaşezare a omului în demnitatea lui împărătească.

Aceasta înseamnă că este vorba de o spiritualitate principialmente şi esenţialmente pozitivă şi nu negativă: că ea este alcătuită din bucurie, din acceptare şi din afirmare şi nu din teamă, din refuz şi negaţie, că ea este cosmică şi doxologică în conţinutul şi în orientarea ei însăşi.

Este necesar să se spună toate acestea deoarece această spiritualitate pozitivă a avut întotdeauna şi continuă să aibă, ca pe o umbră a ei, chiar în sînul creştinătăţii, o spiritualitate negativă a cărei cauză profundă este tocmai frica şi deci respingerea creaţiei lui Dumnezeu ca împărăţie a omului, negarea profund înrădăcinată a binelui ontologic. Epoca noastră este în mod particular receptivă la această spiritualitate negativă şi aceasta din motive clare. Obosit şi descurajat de haosul şi confuzia pe care el însuşi le-a provocat, strivit sub propriu-i progres, înfricoşat de triumful aparent al răului, dezamăgit de toate teoriile şi explicaţiile, depersonalizat şi aservit de tehnologie, omul caută instinctiv o scăpare, o ieşire din această lume rea fără egal spre un liman spiritual, către o spiritualitate care l-ar confirma şi l-ar justifica în dezgustul lui pentru lume şi în frica lui de această lume, dîndu-i totodată siguranţa şi satisfacţia spirituală pe care el o caută. De unde înmulţirea şi uimitorul succes al spiritualităţilor evazioniste — creştine sau neocreştine — a căror tonalitate comună este exact negaţia, apocalipticul, frica şi un dezgust realmente manihean faţă de lume. Orice spiritualitate de acest gen, chiar dacă capătă o aparenţă creştină şi împrumută terminologia creştină, nu este spiritualitate creştină, într-adevăr, este o trădare. Mîntuirea nu va putea fi o evaziune, o simplă negaţie, o autojustificare şi delectare a retragerii dintr-o lume perversă. Hristos ne mîntuieşte reconstituind natura noastră, făcînd din noi în mod obligatoriu o parte integrantă a Creaţiei şi ne face să fim împăraţi în ea. El este Mîntuitorul lumii şi nu în afara lumii. Şi el mîntuieşte

lumea făcîndu-ne iarăşi ceea ce sîntem. Dar dacă aceasta este situaţia, actul spiritual esenţial — de unde purcede de fapt toată spiritualitatea — nu constă în a identifica lumea cu răul, esenţa lucrurilor cu deformarea şi trădarea acestei esenţe, cauza ultimă cu efectele denaturate şi corupte ale acestei cauze. Nu constă în a face o simplă distincţie între bine şi rău, ci exact în a discerne bunătatea care este esenţială de tot ceea ce există, oricît de alterată şi supusă răului ar fi existenţa. „Lumea întreagă zace sub stăpînirea celui rău" (I Ioan 5, 19), dar lumea în sine, ca creaţie a lui Dumnezeu, nu este rea. Dacă prima tentaţie spirituală constă în a identifica creaţia lui Dumnezeu cu imperiul răului, spiritualitatea creştină începe prin discernămînt. Desigur, noi trăim într-o lume pervertită. Se pare că nu există limită a perversităţii, a suferinţei şi a cruzimii, a dezordinei şi a minciunii, a păcatului şi a crimei, a nedreptăţii şi a tiraniei. Disperarea şi dezgustul par să vină de la sine; par chiar a fi semnul înţelepciunii şi al rectitudinii morale. Şi totuşi, primul fruct în noi al demnităţii împărăteşti restaurate este că, deşi trăind în această lume pervertită, nu numai că putem, dar chiar sîntem datori, pe plan spiritual, să ne bucurăm de bunătatea ei fundamentală şi să facem din această bucurie, din această gratitudine, din această cunoaştere a bunătăţii creaţiei, însăşi temelia vieţii noastre, fiindcă în spatele oricăror deviaţii, oricăror alteraţii, oricărui rău, noi putem să discernem natura şi vocaţia esenţială a omului şi a tot ceea ce există şi i-a fost dăruit omului ca împărăţie. Omul face cel mai adesea o rea utilizare a vocaţiei lui şi în această oribilă deformare riscă să se automutileze şi să mutileze lumea; totuşi, vocaţia în sine este bună. În aceste raporturi cu lumea, cu natura şi cu ceilalţi oameni, omul poate să se folosească în rău de puterea lui; totuşi, puterea aceasta, în sine, este bună. Pervertirea creativităţii în artă, în ştiinţă şi în viaţă

în ansamblul ei poate duce pe om la finaluri tragice şi dureroase; totuşi, creativitatea în sine, nevoia lui de frumos şi de cunoaştere, de pricepere şi de împlinire, sînt bune. Omul poate să-şi satisfacă setea şi foamea spirituală cu otravă şi cu minciună; totuşi această sete şi această foame în sine sînt bune. El poate să dea lucrurilor nume inexacte şi să interpreteze rău realitatea; totuşi, capacitatea lui de a defini şi de a pricepe e bună. Chiar pasiunile lui, care sfîrşesc prin a-l distruge pe el şi viaţa însăşi, nu sînt decît rodul alterat, rău folosit şi deviat al forţei bune. Astfel mutilat şi deformat, însîngerat şi aservit, orb şi surd, omul rămîne, cu nimic mai puţin împăratul creaţiei, chiar şi atunci cînd el ar abdica; el va rămîne mereu obiectul iubirii şi respectului infinit al lui Dumnezeu. A înţelege aceasta, a distinge aceasta, a ne bucura de toate acestea, deşi plîngînd pentru cădere, a mulţumi pentru aceasta, constituie, într-adevăr, actul esenţial al spiritualităţii creştine autentice, al vieţii noi în lume. Aşa fiind, ce trebuie să facem? Cum vom împlini această chemare împărătească? Această întrebare ne conduce către a doua dimensiune sau, mai degrabă, în inima tainei botezului însăşi: locul central ocupat aici de Crucea lui Hristos.

4. Împăratul răstignit

Dacă în Taina Sfîntului Botez ne este redată demnitatea împărătească, aceasta se face pe Cruce de către un Împărat răstignit; dacă la sfîrşitul întregii istorii a mîntuirii, o împărăţie este „pregătită" pentru noi (Luca 22, 29), s-a zis că aceasta „nu este din lumea aceasta", că este o împărăţie ce va veni.

Exact în acest punct, unde ea este confruntată cu această antinomie esenţială a Împărăţiei lui Hristos şi

deci a împărăţiei noastre în Hristos, spiritualitatea creştină este ameninţată de două reduceri care se exclud reciproc: reducerea acestei împărăţii restaurate numai la nivelul lumii noastre, sau reducerea ei doar la Împărăţia ce va veni. Există cei care subscriu fără rezerve la tot ceea ce s-a spus mai sus cu privire la inspiraţia împărătească, pozitivă şi cosmică a spiritualităţii creştine, dar deducîndu-se că principalul scop al acestei spiritualităţi este lumea, fiind dată omului posibilitatea de a face să evolueze aceasta spre împlinirea ei ca Împărăţie a lui Dumnezeu. Şi există şi aceia care, insistînd asupra caracterului transcendent al Împărăţiei anunţate şi făgăduită în Evanghelie, resping ca pe o ispitire orice spiritualitate a angajării şi a acţiunii care ridică un zid gros de speranţe între spiritual şi material. Două viziuni, două opţiuni, două spiritualităţi, implicînd în fapt două concepţii radical diferite ale Bisericii însăşi şi ale vieţii creştine.

Ori, Crucea lui Hristos arată că ambele sînt doar reduceri, căci la urma urmei amîndouă aceste concepţii rezultă a respinge Crucea, reducînd-o la „neant", după cum se exprimă Sfîntul Pavel (I Cor. 1, 17). Într-adevăr, dacă în Hristos se regăseşte împărăţia iar pe de altă parte Împărăţia pregătită mie nu este din această lume, întrebarea de care depinde întreaga mea viaţă de creştin este: cum pot eu să iubesc lumea pe care Dumnezeu a creat-o şi a iubit-o atît de mult, făcînd totuşi a mea învăţătura apostolului care spune: „nu iubiţi lumea, nici ceea ce este în lume" (I Ioan 2, 15)? Cum pot eu afirma stăpînirea lui Hristos asupra a tot ce există, punîndu-mi în acelaşi timp toată nădejdea, credinţa şi dragostea în împărăţia ce va să vină? Cum o să-mi asum demnitatea împărătească dacă trebuie să mor lumii şi făcînd astfel încît viaţa mea să „se ascundă cu Hristos în Dumnezeu"? (Col. 3, 3).

La nivelul raţionamentului uman al logicii strict omeneşti şi în cadrul „spiritualităţilor" elaborate de către om, nu există un răspuns la această întrebare decisivă; antinomia nu se pretează la nici o soluţie.

De aceea, chiar şi opţiunile noastre spirituale şi religioase, în ciuda aparenţei creştine pe care ele o adoptă cu atîta uşurinţă, rămîn de fapt precreştine sau necreştine, şi se reduc fie la o simplă evaziune fie la un simplu activism. Singurul răspuns, mereu acelaşi şi totuşi radical nou pentru fiecare fiinţă umană, ne este adus de către taina care constituie însăşi fondul, însăşi inima revelaţiei creştine — taina Crucii, care tocmai pentru că nu ni se descoperă decît în măsura în care o acceptăm — nu se reduce niciodată la o idee, la o prescripţie, la un cod moral general valabil, ci în această taină trebuie să intrăm noi înşine dacă vrem să-i asimilăm semnificaţia şi puterea.

Demnitatea împărătească a lui Hristos şi noua noastră demnitate împărătească în El nu numai că nu pot fi înţelese şi acceptate independent de taina Crucii, ci Crucea şi numai ea rămîne pentru totdeauna singurul simbol adevărat — epifanie şi dar — al acestei demnităţi. Taina Crucii şi numai ea împacă cele două afirmaţii care nu pot fi exprimate la nivelul raţionamentului uman: una privind omul şi vocaţia lui împărătească în cadrul creaţiei lui Dumnezeu, cealaltă privind Împărăţia care nu este din această lume.

Şi ea le conciliază fiindcă ea revelează că Crucea este viaţă „nebiruită, negrăită şi divină putere", care face ca credinţa să fie viaţa şi ca viaţa să fie demnitate împărătească.

Cum? Fiind, înainte de toate, descoperirea adevărată şi finală a faptului că această lume este o lume decăzută, a cărei cădere, pervertire, constă în respingerea lui Dumnezeu şi a Împărăţiei Sale şi deci a adevăratei vieţi, pe care lumea a primit-o la creaţie.

Prin răstignirea lui Hristos această lume se manifestă plenar, își descoperă sensul ei ultim. Golgota este într-adevăr un eveniment unic, dar nu în sensul în care orice eveniment, oricare i-ar fi importanța, poate fi calificat de unic, adică limitat doar la cei care au luat parte la el într-un moment dat al timpului și într-un loc anume al spațiului, și lăsînd deci indiferenți pe toți ceilalți și restul lumii. El este unic pentru că este expresia decisivă și universală, însăși împlinirea respingerii lui Dumnezeu de către om, care, conform Scripturii, a început în Rai și a transformat lumea creată de Dumnezeu într-una a păcatului, a corupției și a morții — care a făcut din faptul respingerii lui Dumnezeu însăși legea existenței a acestei lumi. Crucea revelează deci că orice păcat, că toate păcatele — săvîrșite de la începutul și pînă la sfîrșitul lumii, în toate timpurile, în tot locul, de către toți oamenii care au crezut în EL sau nu — sînt refuz al lui Dumnezeu însuși, acceptarea răului și predarea la acest păcat a cărei ultimă expresie este refuzul și răstignirea lui Hristos. Dacă, după spusele Sfîntului Pavel, cei care după răstignire „cad iarăși" și se îndepărtează de Hristos, „îl răstignesc iarăși pe Fiul lui Dumnezeu" (Evrei 6, 6), dacă după cum scrie Pascal, „Hristos este în agonie pînă la sfîrșitul lumii", aceasta este pentru că Crucea descoperă conținutul fiecărui păcat ca fiind respingerea lui Dumnezeu, iar această respingere ca fiind legea, fără de lege a acestei lumi.

Totodată, fiind revelația ultimă a acestei lumi și a pervertirii ei, Crucea — și aceasta înseamnă a doua dimensiune a acestei taine — este în acest caz condamnarea decisivă și finală. Căci a revela și demonstra că răul este rău înseamnă exact a-l condamna. Revelînd această lume ca refuz al lui Dumnezeu și deci ca păcat, revelînd-o ca refuz al vieții și deci moartea, Crucea o condamnă, căci păcatul nu poate fi corijat, moartea nu poate fi răscumpărată.

Această lume este condamnată pentru că, prin Cruce, ea se condamnă singură: ea arată că se află în impas, că nu are nimic de oferit, nimic care să poată hrăni viața decît absurditatea morții. Astfel, Crucea lui Hristos revelează și indică acestei lumi sfîrșitul și moartea ei. Revenim acum la cea de-a treia dimensiune a tainei Crucii — cea fericită și victorioasă. Revelînd că această lume este păcat și moarte, condamnînd-o la moarte, Crucea devine începutul Mîntuirii lumii și inaugurarea Împărăției lui Dumnezeu. Ea mîntuiește lumea eliberînd-o de această lume, descoperind că această lume nu este esența ori natura lumii, ci că ea este o închipuire, ori o formă a existenței ei — o închipuire a cărei trecere (I Cor. 7, 31) este inaugurată de către Cruce, iar Crucea inaugurează Împărăția lui Dumnezeu, descoperind că aceasta nu este o altă lume, o altă creație care să o înlocuiască pe aceasta ci, aceeași creație, eliberată de Stăpînitorul acestei lumi, regăsindu-și adevărata natură și destinul ei ultim — cînd Dumnezeu va fi „totul în toate" (I Cor. 15, 28).

Acum înțelegem de ce, în credința creștină consacrată și comunicată prin experiența liturgică a Bisericii, Crucea este adevărată descoperire a proslăvirii lui Hristos și întronizarea Lui ca Împărat. „Acum, Fiul omului a fost proslăvit, și Dumnezeu s-a preamărit prin El" (Ioan, 13, 31). Cu aceste cuvinte Biserica la denia Vinerii celei mari, începe celebrarea Paștelui. Eu țin să mai subliniez odată: nu duminică, ci vineri, fiindcă în tradiția veche, cuvîntul Paște se referea nu numai la Duminică, așa cum este azi, ci la taina nedespărțită a celor trei zile (triduum paschale), vineri, sîmbătă și Duminică. Și tocmai această unitate, această interdependență interioară a zilei Crucii, a zilei Mormîntului și a zilei Învierii, ne descoperă biruința lui Hristos și întronizarea lui ca Împărat și, de aici plecînd, natura demnității împărătești pe care El ne-a acordat-o.

În această epifanie liturgică, Vineri — ziua răstignirii — este realmente ziua acestei lumi, ziua autorevelării ei, a biruinței aparente și a înfrîngerii ei decisive. Refuzînd și condamnînd pe Hristos, această lume își descoperă întreaga ei pervertire, se descoperă ca fiind răul însuși. Îndepărtînd pe Hristos din drumul ei, aruncîndu-l în moarte, aparent ea triumfă. Totuși, în toate acestea, ea suferă de fapt o înfrîngere decisivă. Cînd el se află în fața judecătorilor Săi, cînd este condamnat, batjocorit, insultat, răstignit și omorît, de fapt El și numai El triumfă, căci ascultarea Lui, iubirea Lui, milostivirea Lui au dreptate în această lume și din adîncul acestei aparente înfrîngeri auzim prima mărturie asupra demnității Lui de Împărat: exact în inscripția lui Pilat pe Cruce, în strigătul tîlharului murind, în mărturisirea de credință a sutașului — „cu adevărat Fiul lui Dumnezeu este acesta".

Apoi vine Sfînta și Marea Sîmbătă, Sîmbăta cea sfințită, ziua biruinței aparente a morții și, totuși, a înfrîngerii ei decisive. În timp ce moartea — legea fundamentală a acestei lumi — pare a înghiți pe Hristos și pare a realiza dominația ei universală, această moarte însăși este „înghițită de biruință" (I Cor. 15, 54). Căci Acela care acceptă de bunăvoie moartea nu are în El moarte și o distruge deci din interior, prin această Viață și iubire care sînt moartea morții.

Iar atunci cînd a treia zi Dumnezeu îl scoală din morți, Viața Lui — asupra căreia moartea nu mai are stăpînire — manifestă prezența Împărăției lui Dumnezeu printre noi. În aceasta se ascunde bucuria pascală: în această lume se descoperă Împărăția care nu-i din lumea aceasta, se inaugurează deci o viață nouă; lumea noastră de aici înainte și pînă la plinirea ei în Dumnezeu va răsuna de strigătul: „Bucurați-vă"!

Acum, și numai acum, putem răspunde la întrebarea pusă la începutul acestui capitol: ce înseamnă demnitatea

împărătească nouă care ne-a fost dăruită în taina Mirungerii? Acum putem răspunde pentru că prin Crucea lui Hristos, conţinutul acestei demnităţi a fost revelat şi puterea ei a fost acordată.

Ungerea împărătească ne face realmente împăraţi, dar este vorba aici de demnitatea împărătească crucificată a lui Hristos însuşi — Crucea ca împărăţie şi împărăţia ca Cruce — şi pe aceasta o revarsă Sfîntul Duh peste noi în taina Mirungerii. Crucea însemnînd întronizarea lui Hristos ca Împărat ne este descoperită ca fiind singura modalitate pentru noi de a fi întronizaţi cu El, de a ne regăsi demnitatea noastră împărătească.

O descriere perfectă a acestui fapt o face Sfîntul Apostol Pavel: „Însă mie, scrie el, să nu-mi fie a mă lăuda, fără numai în Crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine şi eu pentru lume!" (Gal. 6, 14). Aceste cuvinte exprimă o concepţie radical nouă, specific creştină, asupra lumii şi asupra vocaţiei vieţii omului în lume. Noutatea ei este exact aceasta: ea transcende polaritatea, reducţionismul, acel „sau — sau" al tuturor spiritualităţilor şi concepţiilor care nu fac decît să accepte sau să respingă lumea şi fac din religie, fie un activism social în această lume, fie o evadare spre o altă lume. În toate aceste spiritualităţi, în toate aceste religii, Crucea lui Hristos este, după expresia Sfîntului Pavel, „redusă la nimic". În aceste concepţii nici nu mai este nevoie de ea şi tocmai din această pricină ea rămîne pentru totdeauna, chiar în religie, piatra de poticnire pentru unii şi prostie pentru alţii (I Cor. 1, 23).

A zice că „lumea este răstignită pentru mine", înseamnă, mai ales, să vezi în Cruce criteriul absolut şi universal, măsura ultimă a întregii vieţi şi a întregii acţiuni. Aceasta înseamnă, pe de altă parte, respingerea lumii în forma ei actuală, adică pe cea aservită de către om păcatului şi morţii, a lumii ca „poftă a cărnii, poftă a ochilor

și încrederea îngîmfată în bogăție". Este corupția și perversitatea lumii sub chipul ei actual, așa cum a dezvăluit-o Hristos pe Crucea Sa și această judecată și condamnare rămîn pentru totdeauna. Dar această lume este judecată și condamnată nu în numele vreunei alte lumi, ci în numele propriei sale naturi și vocații care și ele au fost descoperite prin Cruce în credință, iubirea și ascultarea Fiului omului. Astfel că, deodată cu descoperirea autocondamnării și deci a sfîrșitului acestei lumi, Crucea, pe de altă parte, face posibilă acceptarea veritabilă a lumii ca creație a lui Dumnezeu, ca obiect al iubirii și al îndurării infinite a lui Dumnezeu. Aceasta este semnificația cuvintelor „lumea este răstignită pentru mine". Este coexistența antinomică, interdependența și întrepătrunderea în credința și concepția creștină, a respingerii și a primirii lumii: respingere ca singură cale spre acceptare, această acceptare revelînd sensul și obiectivul real al respingerii.

Acest mod de a vedea va rămîne, totodată, o antinomie, o simplă doctrină, atîta timp cît „eu nu sînt încă răstignit pentru lume". Numai în mine însumi, în credința mea, în viața mea și în acțiunile mele această doctrină va deveni viață și Crucea lui Hristos va deveni putere. Căci în credința creștină lumea nu este o idee, o entitate abstractă și impersonală, ci totdeauna darul făcut unei ființe umane unice: lumea dată mie de Dumnezeu, ca viață, ca vocație a mea, ca datorie și ca responsabilitate. Nici o idee, nici o doctrină nu poate mîntui lumea, ci lumea piere sau se mîntuiește în fiecare om. Și ea este mîntuită de fiecare dată cînd omul ia Crucea și o face a lui, răstignindu-se pentru lume. Aceasta implică un efort constant și necontenit pentru a discerne, o bătălie cu adevărat pe viață și pe moarte. Aceasta implică respingerea constantă a lumii ca „lume", adică suficiența ei și egocentrismul ei, perversiunea și corupția ei, tot ceea ce

Scriptura numeşte cu cuvîntul trufie — dar de asemenea, înseamnă o acceptare constantă a lumii ca dar al lui Dumnezeu făcut oamenilor, ca mijloc ce ni l-a oferit pentru a creşte în El şi a comunica mereu cu El.

„Lumea era răstignită mie şi eu lumii". Aceasta este deci descrierea şi definiţia veritabilă a demnităţii noastre împărăteşti ce ne este oferită prin ungerea împărătească, prin Duhul Sfînt. „Toate sînt ale voastre, dar voi sînteţi ai lui Hristos şi Hristos este al lui Dumnezeu" (I Cor. 3, 22—23) Totul: lumea ne aparţine iarăşi, putem din nou să o stăpînim cu adevărat; fiecare vocaţie umană — şi, la urma urmelor, fiecare este unică, fiindcă fiecare fiinţă umană este un unicat — fiecare este binecuvîntată şi sfinţită; orice lucru este primit afară de păcat şi de rău, orice lucru poate şi trebuie să ducă la cunoaşterea lui Dumnezeu şi la comuniunea cu El, să traducă şi să exprime bunătatea, adevărul şi frumuseţea Împărăţiei lui Dumnezeu. Şi, oricît de paradoxală şi neînţeleasă ar putea să apară în faţa logicii acestei lumi, legea interioară a acestei împărăţii şi a acestei noi puteri este exact opusul legii acceptate ca evidentă de către „generaţia prezentă".

Puterea nouă şi cu adevărat împărătească dată omului de către Hristos, este puterea de a transcende şi a depăşi finalitatea acestei lumi, limitele ei naturale, orizontul ei închis, puterea de a face iarăşi lumea să fie divină şi nu de a reduce pe Dumnezeu la nivelul lumii. Este puterea de „a respinge" constant această lume ca scop în sine, ca valori în sine, frumuseţe în sine, şi să o recreezi statornic ca ascensiune spre Dumnezeu. Căci păcatul nu este pur şi simplu reaua folosire a acestei puteri, tinzînd să o deturnezi parţial de la finalitatea ei, ci exact faptul că omul iubeşte lumea ca scop în sine şi vrea ca Dumnezeu însuşi să devină robul acestei lumi. Nu este de ajuns să crezi în Dumnezeu ca să faci lumea religioasă.

Dimpotrivă, adevărata credință în Dumnezeu și adevărata religie, constă în certitudinea tainică și totuși evidentă că Împărăția lui Dumnezeu — obiectul ultim al oricărei doriri, al oricărei nădejdi și iubiri — este nu din lumea aceasta, ci de dincolo, singura care poate da sens și valoare tuturor lucrurilor în lume.

Astfel, a reda omului demnitatea împărătească nu constă simplu în a-l dota cu oarecare putere sau cunoaștere supranaturală, nu în a da activității sale terestre o nouă orientare, nu simplu a face din el un mai bun inginer, medic sau scriitor. În toate acestea, necredincioșii pot fi, și adesea chiar sînt efectiv, mai abili — în știință, în tehnologie, în medicină etc. A reda omului demnitatea împărătească înseamnă, în primul rînd, a-l elibera de convingerea că toate acestea sînt rațiunea ultimă de a fi și valoarea supremă a întregii existențe umane, singurul orizont al vieții omului. Și de această eliberare, omul modern și secularizat are nevoie mai mare decît orice: căci dacă el știe din ce în ce mai bine cum să facă să meargă aceste lucruri, el a pierdut astăzi orice noțiune despre ceea ce sînt aceste lucruri, el a devenit sclavul idolilor pe care i-a creat el însuși.

De această libertate, rezultantă a experienței și cumoașterii Împărăției care „nu este din lumea aceasta", are nevoie omul și întreaga lume — și nu de apelurile noastre înfricoșate și pline de neputință la o angajare oarecare, nu de o capitulare în fața acestei lumi cu filosofiile ei efemere și cu toate jargoanele ei. Numai după ce a avut pe buze gustul Împărăției omul regăsește în lume un semn, o făgăduință, setea și foamea de Dumnezeu. Numai cînd aspirăm mai mult decît orice la Împărăție începem să cunoaștem realmente lumea, să o stăpînim cu adevărat. Atunci toate lucrurile devin curate, viziunea și cunoașterea acestora redevine clară și folosirea lor de către noi redevine bună. Oricare ar fi vocația noastră,

misiunea ori pregătirea noastră — fie că am fi prestigioşi sau umili, importanţi sau neînsemnaţi după normele acestei lumi — aceste lucruri dobîndesc atunci un sens, devin o bucurie şi o sursă de bucurie, fiindcă noi începem să percepem şi să experimentăm lumea nu în ea însăşi, ci în Dumnezeu şi ca semn al Împărăţiei lui. „Căci toate sînt ale voastre... lumea, viaţa sau moartea, prezentul şi viitorul, totul este al vostru, dar voi sînteţi ai lui Hristos şi Hristos este al lui Dumnezeu" (I Cor. 3, 21—23). Aceasta este noua demnitate împărătească pe care o primim prin ungerea împărătească a Mirungerii, a demnităţii împărăteşti a celor pentru care „o împărăţie a fost dăruită" (Luca 22, 29). Şi cei care au gustat bucuria, pacea şi dreptatea acestei împărăţii pot să depăşească această lume prin puterea biruitoare a Crucii, pot să ofere această lume lui Dumnezeu şi astfel să o transforme cu adevărat. Aceasta ne conduce la o a doua demnitate ce ne-a fost dăruită în taina Mirungerii: demnitatea sacerdotală.

5. Preotul

Dimensiunea sacerdotală a vieţii creştine, primită prin darul Sfîntului Duh, a fost uitată încă şi mai mult decît cea a demnităţii împărăteşti, redobîndită de om în Hristos. Ea a fost uitată pentru că s-a aflat absorbită treptat şi dizolvată în dihotomia de altădată, precreştină, care creează opoziţie între cler şi laici şi punînd accentul pe natura nesacerdotală a celor ce sînt numiţi laici. Acceptînd această reducere la categoriile vechi, respingînd de facto transformarea în Hristos şi deci reînnoirea radicală a tuturor lucrurilor, a tuturor categoriilor şi a religiei înseşi, gîndirea creştină a descins într-o falsă dilemă: ori preoţia instituţională exclude caracterul sacerdotal al

tuturor creştinilor în calitatea lor de creştini, ori caracterul sacerdotal al laicilor şi, în fapt, al întregii Biserici (definită de Apostol ca „preoţie împărătească"), exclude mai mult sau mai puţin preoţia instituţională. Odată mai mult, logica pur umană, aplicată tainei Bisericii, a antrenat o mutilare a acestei taine şi inevitabil, o sărăcire a teologiei, a cultului şi a credinţei.

În ceea ce priveşte Biserica veche, ea era ferm convinsă şi a afirmat întotdeauna aceasta, că atît preoţia instituţională în Biserică, precum şi cea împărătească (harică) a Bisericii constituiau cele două dimensiuni esenţiale şi complementare ale vieţii însăşi: esenţială pentru că rezultau din experienţa ei în Hristos şi a preoţiei Lui unice; complementară pentru că revela în interdependenţa aceasta locul şi importanţa acestor două dimensiuni în viaţa şi în activitatea Bisericii[16].

Ceea ce trebuie aşadar redescoperit este sensul adevărat al preoţiei lui Hristos. Într-adevăr, atunci cînd Preoţia Lui a început să fie redusă la categoriile clericale, să fie socotită ca izvor doar al preoţiei instituţionale, deteriorarea progresivă menţionată mai sus şi-a făcut apariţia, ducînd la uitarea experienţei Bisericii vechi şi la ruptura de tradiţie. Trebuie să înţelegem bine că preoţia lui Hristos ca şi demnitatea Lui împărătească şi, aşa cum vom vedea mai departe, cea profetică, ţin mai ales de natura Lui umană, fiind un element integral şi o expresie a umanităţii Lui. Tocmai pentru că El este Noul Adam, omul perfect, Preot şi Profet. În termeni teologici, semnificaţia soteriologică a acestor trei funcţii se explică prin caracterul lor ontologic, adică prin faptul că ele sînt rezultatul naturii umane pe care Hristos a luat-o pentru mîntuirea omului. Aceasta înseamnă că natura omului are o dimensiune sacerdotală care, după ce a fost trădată şi pierdută prin păcat, este restabilită şi desăvîrşită în Hristos. Prima întrebare care se pune deci, este

următoarea: ce înseamnă pentru om faptul de a fi preot? Răspunzînd la această întrebare — lucru care se leagă de semnificația pe care o are pentru noi preoția lui Hristos — vom putea înțelege semnificația, pe de o parte a preoției împărătești ca mod de viață creștină, și pe de altă parte, a preoției „instituționale" ca formă esențială a Bisericii.

„Preoția împărătească", nu demnitate împărătească singură și nici preoție singură, ci întrepătrunderea lor ca împlinire reciprocă, realizarea uneia prin cealaltă — aceasta este taina omului descoperit în Hristos. Dacă însușirea împăratului este aceea de a avea puterea și de a stăpîni, aceea a preotului este de a oferi jertfe, adică de a fi mijlocitorul între Dumnezeu și creație, sfințitorul vieții prin includerea ei în voința și ordinea divină. Această dublă funcție este aceea a omului din începuturile timpului, dar tocmai acea funcție prin care demnitatea împărătească naturală a omului se desăvîrșește în preoție, prin care îl face cu adevărat stăpîn al universului. El are „putere de stăpînire" asupra lumii, dar el exercită această stăpînire sfințind lumea, făcînd-o părtașă la dumnezeire. Nu numai că el are această putere de la Dumnezeu și stă sub autoritatea Lui, ci această putere chiar și la Dumnezeu, așa cum am văzut, reprezintă legea internă a oricărei puteri. De asemenea, această putere se desăvîrșește în jertfa care, cu mult timp înainte de a deveni aproape sinonimă cu ispășirea, era și este totdeauna expresia esențială a dorinței omului de a comunica cu Dumnezeu, aspirația Creației de a se împlini în Dumnezeu și care este esențialmente o mișcare, o acțiune de mulțumire, de laudă și de unire. Așadar, omul este împărat și preot prin natură și prin chemare. Căderea omului înseamnă renunțarea la această chemare sacerdotală, refuzul lui de a fi preot. Păcatul originar constă în alegerea omului de a avea relații nesacerdotale cu Dumnezeu

şi cu lumea. Şi nici un cuvînt nu pare să exprime mai bine esenţa acestui mod de viaţă nou, decăzut, nesacerdotal decît acela care cunoaşte în epoca noastră o carieră extraordinară, care a devenit cu adevărat simbolul culturii noastre moderne: cuvîntul consumator. După ce s-a glorificat că este homo faber, apoi homo sapiens, omul pare să-şi fi descoperit ultima vocaţie de consumator. Este într-adevăr trista vocaţie a erei noastre — foarte sinceră în acest punct — aceea de a afirma cu mîndrie ceea ce civilizaţiile anterioare căutaseră să ascundă cu ipocrizie. Adevărul este, de fapt, că acest consumator nu s-a născut în veacul XX. Primul consumator a fost Adam însuşi. El a ales primul de a nu fi preotul lumii, ci de a se comporta ca un consumator; să caute în lume „alimentul" său, să o utilizeze şi să o stăpînească pentru el însuşi, să tragă folos şi nu să o sfinţească adică să o ofere ca jertfă lui Dumnezeu şi în Dumnezeu. Şi rodul cel mai tragic al acestui păcat originar este acela de a fi transformat însăşi religia în bun de consum destinat să satisfacă nevoile religioase, să servească drept umbrelă spirituală şi de leac pentru a ne justifica în faţa noastră înşine, punîndu-ne la dispoziţie o spiritualitate egocentristă şi comodă al cărei furnizor vizibil este preotul care-şi asumă misiunea specială şi sacră de a garanta utilitatea religiei. Şi aceasta într-o societate şi o civilizaţie care, la urma urmelor, nu se interesează nici un pic de lume, de vocaţia ei divină şi a omului, a creaţiei întregi.

Nici măcar nu este nevoie să insistăm în a arăta, că nu aceasta a fost concepţia creştină asupra omului, asupra religiei şi asupra preoţiei. Prin Întruparea Sa, prin ofranda pe care El a adus-o lui Dumnezeu pentru mîntuirea lumii, Hristos a revelat adevărata natură a omului — natura lui sacerdotală — şi prin darul Vieţii Lui pe care-l face nouă — în botez şi în Mirungere — El ne restabileşte în demnitatea noastră de preoţi: El ne permite iarăşi să

ne oferim pe noi înşine „jertfă vie, sfîntă şi plăcută lui Dumnezeu" (Romani 12, 1), ne dă posibilitatea să facem din întreaga noastră viaţă un „cult spiritual" (Romani 12, 1), o ofrandă, o jertfă, o comuniune.

Şi atunci, Biserica, fiind darul şi prezenţa vieţii noi în lume, care este de asemenea ofrandă, jertfă şi comuniune, este şi ea, prin forţa lucrurilor, sacerdotală în totalitatea ei ca trup al lui Hristos şi în fiecare din membrii ei ca mădulare ale acestui trup. Ea este sacerdotală în raport cu ea însăşi, căci viaţa ei constă în a se oferi lui Dumnezeu şi este sacerdotală şi în raport cu lumea, căci misiunea ei este aceea de a aduce lumea jertfă lui Dumnezeu şi astfel să o sfinţească. „Ale Tale dintru ale Tale, Ţie aducem de toate şi pentru toate". Dacă această ofrandă se situează în chiar inima Euharistiei — taină prin care Biserica devine totdeauna ceea ce este, asta înseamnă că ofranda exprimă şi desăvîrşeşte întreaga viaţă a Bisericii, însăşi esenţa vocaţiei omului şi a lumii. Această vocaţie constă în a sfinţi şi transforma şi pe noi înşine şi viaţa noastră, precum şi lumea ce ne-a fost oferită de Dumnezeu. Pe noi înşine mai întîi, oferind neîncetat viaţa noastră, munca noastră, bucuriile noastre şi necazurile noastre lui Dumnezeu, deschizîndu-le mereu voiei şi harului divin, fiind ceea ce am devenit în Hristos — templu al Sfîntului Duh, transformînd viaţa noastră în ceea ce Sfîntul Duh a făcut din ea: o liturghie, o slujbă lui Dumnezeu şi o împărtăşire cu El.

Lumea o oferim dacă sîntem realmente „oameni pentru ceilalţi", nu în sensul unui angajament statornic în afaceri sociale şi politice — realitate la care adesea reducem astăzi creştinismul — ci fiind totdeauna, în toate ocaziile, martorii adevărului lui Hristos, singura viaţă adevărată, şi purtători ai acestei iubiri jertfelnice care constituie esenţa şi conţinutul ultim al preoţiei omului.

În sfîrşit, numai în lumina acestei preoţii împărăteşti pe care noi o primim în taina Mirungerii, noi putem înţelege semnificaţia reală, creştină şi deci nouă a preoţiei instituţionale, preoţia celor pe care Biserica din început i-a ales şi sfinţit, într-o continuitate neclintită cu apostolii, ca să fie preoţi, păstori şi învăţători. Căci, tocmai fiindcă Biserica, membrii ei şi întreaga ei viaţă, au un caracter sacerdotal, este necesar să existe preoţi care să răspundă chemării sacerdotale a lumii. Dacă în Hristos natura umană însăşi este restabilită în preoţia ei împărătească aşa încît fiecare vocaţie umană poate să fie realmente preoţie, aceasta se face pentru că Hristos însuşi nu avea altă vocaţie, altă viaţă decît aceea de a anunţa oamenilor Evanghelia Împărăţiei, de a le descoperi Adevărul divin, de a le oferi, prin jertfa Sa, iertarea păcatelor, mîntuirea şi o viaţă nouă. În acest sens, preoţia Lui este cu adevărat unică şi personală. Şi pe această preoţie, şi pe această jertfă unică şi personală a zidit Hristos Biserica Sa. Fiind rodul şi darul preoţiei Lui unice şi al jertfei Sale unice, Biserica nu depinde de nimic care să fie pămîntesc şi omenesc, ea nu depinde de intensitatea şi sinceritatea răspunsului nostru, nici de succesul ori de măsura reuşitelor noastre. Fiind un dar, ea este din început plenitudine a harului şi a adevărului. Hristos rămîne în veci unicul Preot, Păstor şi Învăţător. Şi în acest scop al preoţiei unice — care aparţine cu adevărat lui Hristos şi care este cu adevărat darul lui unic — Hristos aşează preoţi în Biserică pentru ca preoţia lui unică să poată fi mereu prezentă şi să fie mereu „plinirea Celui pe Care Dumnezeu îl umple în întregime" (Efer. 1, 23). Preoţia acestora nu este a lor, ci este a lui Hristos; chemarea lor este aceea de a nu avea o chemare (vocaţie) personală ci pe cea a lui Hristos, de a garanta prezenţa şi puterea Preoţiei Lui în Biserică, continuitatea acesteia pînă la sfîrşitul tuturor lucrurilor în Dumnezeu. Aşa cum Tatăl

trimite pe Fiul pentru a mîntui lumea, Fiul alege şi trimite pe cei cărora El le-a încredinţat lucrarea de continuare a slujirii Lui mîntuitoare, puterea preoţiei Lui unice. Caracterul unic al acestei vocaţii rezidă exact în aceasta: ea nu este una din vocaţiile omului, ci este cu totul aparte, vocaţie nu neapărat superioară tuturor celorlalte prin putere, privilegii sau slavă, nici opusă acelora sub aspectul sacralităţii şi celelalte ar fi profane, ci vocaţie care, făcînd prezentă preoţia unică a lui Hristos face din toate celelalte împlinirea preoţiei împărăteşti a omului. Biserica are preoţi cu scopul de a reuşi să se împlinească ea însăşi ca preoţie împărătească. În acelaşi timp, întrucît ea are preoţi şi pentru că în ei se exprimă Preoţia unică a lui Hristos, Biserica poate fi realmente preoţie împărătească. Aceasta, întrucît preotul, nu din propria lui plăcere, ci prin voinţa şi darul Sfîntului Duh face ceea ce Hristos a făcut şi continuă să facă prin intermediul preotului: să predice Evanghelia, să desăvîrşească Biserica prin Sf. Taine şi „să pască oile". Prin preot Biserica rămîne totdeauna acelaşi dar al aceluiaşi Hristos şi de aceea, ea poate să mărturisească prin toţi membrii ei despre realitatea lui Hristos şi a operei Lui mîntuitoare pe care El o împlineşte în lume.

„Împăraţi şi preoţi..." Şi în sfîrşit — profeţi. În această a treia demnitate — al treilea dar şi vocaţie — descoperită şi reaşezată în Hristos şi dată nouă prin Hristos, noi trebuie să descoperim dimensiunea ultimă a spiritualităţii creştine.

6. Profetul

În manualele de teologie, a treia slujire a lui Hristos se cheamă profetică. Fiind împlinirea tuturor profeţiilor El este profetul. Dar, tot în această definiţie, ceea ce

trebuie să înțelegem (și despre aceasta, manualele de teologie nu spun practic nimic), este că, paralel cu demnitatea împărătească și cu preoția, slujirea profetică a lui Hristos înseamnă plinirea în El a firii lui umane, adică El este profet pentru că este Omul total și perfect.

Creat împărat și preot, omul este chemat, de asemenea, să fie profet. Dacă în Vechiul testament, acest titlu este rezervat doar cîtorva oameni, special chemați de Dumnezeu și dotați cu talente și puteri extraordinare, aceasta se întîmpla pentru că, în păcat, omul a refuzat și a pierdut darul natural al profeției, a încetat să mai fie profet. Dar, la început în Eden, Dumnezeu a vorbit lui Adam „în adierea zilei" (Gen. 3, 8) și Adam a auzit glasul Lui și i-a răspuns. În plus, mîntuirea este anunțată ca reașezarea omului în vocația lui profetică: „Atunci, în zilele de pe urmă", zice Domnul, „voi turna din Duhul meu peste tot trupul și fiii și fiicele voastre vor fi profeți..." (Fapte 2, 17).

Ce este profeția? În loc să o reducem, cum facem de obicei, la o aptitudine misterioasă de a prezice viitorul, noi trebuie să vedem în aceasta ceea ce descoperă Scriptura: puterea dată omului de a discerne totdeauna voia lui Dumnezeu, de a auzi glasul Lui și de a fi — în sînul creației, în lume — martori și agenți ai Înțelepciunii divine. Profetul este acela care aude pe Dumnezeu și poate să comunice lumii voința Lui, acela care vede toate evenimentele, toate situațiile cu ochii lui Dumnezeu — cu alte cuvinte acela pentru care lumea este transparentă pentru Dumnezeu. Și aceasta este adevărata vocație a omului, adevărata lui natură. Dar așa cum el a lepădat demnitatea împărătească și sacerdotală, omul a lepădat și darul profeției. În mîndria lui — „veți fi ca Dumnezeu" — omul a crezut că, într-adevăr, va reuși să cunoască lumea și să o stăpînească fără profeție, adică fără Dumnezeu; această cunoaștere a-profetică a ajuns

să o numescă finalmente, obiectivă și să vadă în ea singura sursă a adevărului întreg.

Generație după generație, oamenii au abandonat visurile și viziunile copilăriei, pentru a le înlocui prin majestuoase temple ale Științei celei adevărate: școli și universități unde doctori și magiștri — cîțiva socotiți a fi posesorii singurei chei a cunoașterii — transformă rapid pe oameni în adoratori orbi ai obiectivității, dar, de fapt, ucenici orbi ai unor învățători orbi. Mai este nevoie, în această a doua jumătate a tragicului veac XX să mai demonstrăm că acumularea cu adevărat fantastică a acestei științe obiective și a tehnicilor întemeiate pe această știință nu numai că nu a reușit să oprească civilizația noastră de a intra într-o criză globală — socială, politică, ecologică, energetică etc. — dar s-a descoperit că ea însăși este cauza principală a acestei crize? Mai este nevoie să se demonstreze că deși această știință și toate aceste tehnici aveau drept scop să ne elibereze (pentru a folosi sloganul favorit al epocii noastre), omul se simte aservit, mai solitar, pierdut, dezorientat și descurajat decît în oricare altă perioadă a istoriei sale? Că un groaznic și deznădăjduit sentiment de gol umple cunoștințele noastre și nu poate fi risipit de euforia superficială a societății noastre de consum? Că o revoltă vidată de sens urcă în fața unei situații prestabilite tot atît de golită de sens în numele unor absurde eliberări al căror sprijin este sîngele, dezmățul, ura și fanatismul?

Realitatea tristă și ironică este că după ce a negat și lepădat darul profeției care-i fusese dat de Dumnezeu în vederea unei cunoașteri adevărate și a unei adevărate libertăți, omul s-a încurcat în tot felul de false profeții — dintre care cea dintîi este tocmai credința în cunoașterea obiectivă și în capacitatea lui de a transforma și salva lumea. Rareori lumea a fost atît de saturată ca astăzi de ideologii care promit rezolvarea tuturor problemelor;

rareori au fost atîtea soteriologii aşa-zise capabile să vindece — ştiinţific şi obiectiv — toate relele. Într-adevăr, epoca noastră este cea a imposturii profetice — a pseudo-profeţiei, a pseudo-ştiinţei, a pseudo-religiei. Cu cît eşecul pseudo-profeţiei raţionale şi ştiinţifice devine evident, cu atît se intensifică lupta pentru o pseudo-profeţie iraţională, pseudo-religioasă, al cărei semn neîndoielenic este reapariţia — în sînul societăţii noastre raţionale şi tehnologice — a unor fenomene ca astrologia, magia, esoterismul, precum şi a intereselor oculte de tot felul, toate acestea dovedind simplu că profeţia, fiind firească la om, rezidă în el de o manieră indestructibilă şi că atunci cînd ea este ocultată în esenţa ei pozitivă dată de Dumnezeu, reapare inevitabil sub forma unor obsesii degradate, întunecoase şi demoniace.

Restabilirea omului prin Hristos în demnitatea lui de profet este deci inerentă ideii creştine despre mîntuire. Darul profeţiei pe care noi îl primim în taina Mirungerii nu este darul vreunei stranii şi misterioase puteri, al unei ştiinţe supranaturale diferită de cea naturală sau opusă ei. Nu este o facultate iraţională supraimpusă raţiunii umane pe care să o înlocuiască, făcînd din creştin un Nostradamus ori un ghicitor religios. Nu este vorba de exaltarea unor viziuni şi visuri ca un succedaneu paralogic şi iraţional al logosului, ca descoperiri şi semne secrete de orice fel. Fără îndoială, cea mai corectă definiţie a acestui dar este de a spune că avem de-a face cu darul sobrietăţii care, în literatura ascetică veche este totdeauna indicat ca prima calitate esenţială a oricărei spiritualităţi reale: ori, sobrietatea este opusul pseudo-profeţiei, care, este totdeauna rodul unui om cu dezordine interioară, în care există mereu un divorţ între diferitele lui talente şi facultăţi. Sobrietatea este plinătatea şi integritatea interioară, armonia între suflet şi trup, între minte şi inimă şi numai aceasta permite omului să discearnă şi

să înțeleagă, să stăpînească realitatea în totalitatea ei, așa cum este, și să-l conducă spre singura obiectivitate reală. Sobrietatea înseamnă pricepere integrală fiindcă ea discerne mai întîi și în toate — în mișcările aproape inconștiente ale sufletului ca și în marile evenimente — binele și răul, pentru că ea are intuiția răului chiar la începutul apariției lui chiar atunci cînd acesta îmbracă, așa cum face în general, haine luminoase. Sobrietatea este stăpînire pentru că, fiind deschiderea totală a omului spre Dumnezeu, spre voia și prezența Lui, fiind cunoașterea statornică a prezenței lui Dumnezeu, ea îl face pe om capabil să primească totul ca venind de la Dumnezeu și conducînd la Dumnezeu, sau cu alte cuvinte, îl face pe om capabil să atribuie sens și valoare oricărui lucru. Acesta este deci darul profeției pe care-l primim la Mirungere: darul deosebirii și al înțelegerii, al adevăratei stăpîniri, în Hristos și cu El, peste noi înșine și peste viața noastră. A discerne și a înțelege nu înseamnă a ști totul. Așa se explică faptul că nu ne este dat să „cunoaștem vremile și soroacele pe care Tatăl le-a pus în a Sa stăpînire" (Fapte 1, 7) și Biserica a avut întotdeauna o atitudine prudentă și rezervată cu privire la diversele profeții viitorite și răspîndite în rîndul oamenilor religioși. Darul profeției nu face din noi specialiști miraculoși în toate domeniile. Hristos însuși „creștea cu înțelepciunea și cu vîrsta" (Luca 2, 52) și Biserica a afirmat mereu că rațiunea umană este cea mai înaltă facultate dată de Dumnezeu — ea a refuzat totdeauna și a condamnat exaltarea „iraționalului" care disprețuiește orice cunoaștere, orice știință și orice rînduială în toate expresiile. Darul profeției nu este dincolo și în afara adevăratei firi a omului restabilit în Hristos, el este mai degrabă dimensiunea esențială, verticală a tuturor acestor elemente firești din om, a tuturor darurilor și chemărilor omului. În Hristos ni s-a dat cunoașterea esențială: cu-

noaşterea Adevărului, cu privire la om şi la Dumnezeu, cu privire la lume şi la destinul ei final. Acest adevăr ne face cu adevărat liberi, capabili de discernămînt şi de pricepere, care ne dă puterea să fim — în toate circumstanţele şi situaţiile, în toate profesiunile şi vocaţiile noastre şi în folosirea tuturor talentelor omeneşti, totdeauna şi pretutindeni — martori ai lui Hristos, Care este sensul, conţinutul şi finalitatea a tot ceea ce sîntem şi a tot ceea ce facem.

Astfel, ungerea cu Sfîntul Mir este pentru noi ridicarea la demnitatea împărătească, hirotonia în preoţia împărătească şi obţinerea darului profeţiei. Noi primim toate acestea fiindcă Sfîntul Duh este darul pe care ni-l face Hristos, El însuşi fiind Împărat, Arhiereu şi Profet.

Să venim acum la al doilea aspect al tainei: Sfîntul Duh însuşi ca dar al lui Hristos. Dacă de la Sfîntul Duh primim pe Hristos, dacă pogorîrea Lui peste noi ne face părtaşi la viaţa Lui Hristos, mădulare ale Trupului Său, participanţi la opera Lui de mîntuire, de la Hristos primim pe Sfîntul Duh trimis de El nouă de la Tatăl, ca dar ultim şi ca realitate a Împărăţiei Sale.

7. Sfîntul Duh

Teologia defineşte Sfîntul Duh ca fiind a treia Persoană în Treime; în Crez noi mărturisim că El purcede de la Tatăl; Evanghelia ne învaţă că El este trimis de Hristos pentru a fi Mîngîietor, pentru a ne „conduce la tot adevărul" (Ioan 16, 13) şi pentru a ne uni cu Hristos şi cu Tatăl. Noi începem fiecare slujbă liturgică printr-o rugăciune de invocare a Sfîntului Duh ca: „Împărat ceresc, Mîngîietor, Duh al adevărului, pretutindeni prezent şi plinitor a toate, Vistier de bunătăţi şi Dătător de viaţă". Sfîntul Serafim de Sarov descrie întreaga viaţă ca „dobîndire

a Duhului Sfînt". Sfîntul Pavel defineşte Împărăţia lui Dumnezeu ca „dreptate, pace şi bucurie în Duhul Sfînt" (Rom. 14, 17). Noi spunem că sfinţii sînt purtătorii Sfîntului Duh şi vrem ca viaţa noastră să fie duhovnicească, adică plină de Duh.

Într-adevăr, Sfîntul Duh se află în chiar inima Revelaţiei divine şi a vieţii creştine. Totuşi, cînd vrem să vorbim de El, ne este foarte greu să găsim cuvintele potrivite — atît de greu încît pentru mulţi dintre creştini, învăţătura Bisericii asupra Sfîntului Duh ca persoană a pierdut orice semnificaţie concretă, existenţială în măsura conceperii Lui doar ca o putere divină: nu ca El sau Tu, ci ca Acel ceva divin.

Chiar teologia, cu toate că păstrează evidentă doctrina clasică a celor trei Persoane divine, atunci cînd ea vorbeşte de Dumnezeu, preferă, atunci cînd ea tratează despre Biserică şi despre viaţa creştină, să vorbească despre har şi nu despre cunoaşterea şi experienţa personală a Sfîntului Duh.

Ori, în taina Mirungerii, noi primim pe însuşi Sfîntul Duh şi nu numai harul, ceea ce Biserica a învăţat totdeauna. Este vorba de Sfîntul Duh şi nu de o putere divină oarecare cînd a coborît la Cincizecime peste apostoli. Pe El şi nu harul îl chemăm în rugăciuni şi-l cîştigăm printr-un efort duhovnicesc. Astfel este clar că taina ultimă a Bisericii constă în cunoaşterea Sfîntului Duh, primirea Lui, împărtăşirea cu El. Şi desăvîrşirea botezului în Mirungere, înseamnă venirea personală a Sfîntului Duh, care se descoperă omului şi rămîne în el. Aşadar, adevărata întrebare este următoarea: ce înseamnă a cunoaşte pe Sfîntul Duh, a avea pe Sfîntul Duh, a fi în Duhul?

Cea mai bună cale de a răspunde la această întrebare este aceea de a compara cunoaşterea Sfîntului Duh cu cea a lui Hristos. Se înţelege de la sine că pentru a-L

cunoaşte, a-L iubi şi a-L primi pe Hristos ca pe ultimul sens, ca sprijinitor şi bucurie a vieţii mele, eu trebuie mai întîi să ştiu anumite lucruri referitoare la Hristos. Nimeni nu poate crede în Hristos, fără să fi auzit vorbindu-se de El şi de învăţătura Lui şi tocmai această cunoaştere referitoare la Hristos o primim în predicaţia apostolică, în Evanghelie şi în Biserică. Dar nu este exagerat să spunem că în ceea ce priveşte pe Sfîntul Duh această secvenţă — cunoaşterea referitoare la, apoi cunoaşterea lui şi în sfîrşit, comuniunea cu este inversată.

Noi nu putem întru nimic să avem o simplă cunoaştere asupra Sfîntului Duh. Chiar şi mărturia celor care L-au cunoscut şi au fost în comuniune cu El nu înseamnă nimic pentru noi dacă nu am avut noi înşine aceeaşi experienţă. Căci ce poate să însemne cuvintele care, în rugăciunea euharistică a Sfîntului Vasile desemnează pe Sfîntul Duh: „...Darul înfierii, Făgăduinţa moştenirii ce va să vină, Arvuna bunătăţilor veşnice, Puterea făcătoare de viaţă, Izvorul sfinţeniei..."? Cînd un prieten a cerut Sfîntului Serafim să-i explice pe Sfîntul Duh, acesta nu i-a dat nici o explicaţie ci l-a făcut să se împărtăşească de o experienţă pe care ucenicul lui a descris-o ca fiind „o dulceaţă extraordinară", o „extraordinară bucurie în toată inima", o „căldură extraordinară" şi o „blîndeţe extraordinară", care însemna experienţa Sfîntului Duh; căci, aşa cum spunea Sfîntul Serafim „cînd Duhul lui Dumnezeu coboară peste om şi-l acoperă de plinătatea Sa, sufletul omenesc este inundat de o bucurie nespusă, fiindcă Duhul lui Dumnezeu transformă în bucurie tot ce atinge".

Toate acestea înseamnă că nu putem cunoaşte pe Sfîntul Duh decît înlăuntrul nostru prin prezenţa Lui cu noi, prezenţă care se manifestă mai ales printr-o bucurie, o pace şi o plinătate negrăită. Chiar în limbajul obişnuit, aceste cuvinte: bucurie, pace, plinătate, implică ceva anume care nu poate fi exprimat, care prin natura

lui este dincolo de cuvinte, de definiţii şi descrieri. Este vorba de acele momente ale vieţii cînd viaţa este plină de viaţă, unde nu există nici lipsă, nici dorinţă de ceva, unde nu există nici nelinişte, nici frică, nici frustrare. Omul vorbeşte totdeauna de fericire şi, într-adevăr, viaţa înseamnă dobîndirea fericirii, aspiraţia către plinătate. Se poate spune deci că prezenţa Sfîntului Duh înseamnă împlinirea adevăratei fericiri. Şi cum această fericire nu rezultă dintr-o „cauză" identificabilă şi exterioară, aşa cum se întîmplă cu sărmana şi fragila noastră fericire pămîntească care dispare îndată ce dispare şi cauza care a produs-o, întrucît fericirea adevărată nu rezultă din nimic care să fie din acestă lume, şi totuşi se traduce printr-o bucurie faţă de toate lucrurile, această fericire trebuie că este rodul venirii în noi, a prezenţei şi a rămînerii în noi a Cuiva care, El însuşi este Viaţă, Bucurie, Pace, Frumuseţe, Plinătate, Fericire.

Acest Cineva este Sfîntul Duh. Nu există o imagine a lui, nici o reprezentare întrucît El nu s-a făcut trup. El nu s-a făcut om. Şi totuşi, cînd vine El şi este prezent în noi, totul devine icoană a Lui şi descoperire a Lui, comuniune cu El, cunoaştere a Lui. Căci El face ca viaţa să fie viaţă, bucuria să fie bucurie, iubirea să fie iubire şi frumuseţea, frumuseţe. Acesta fiind deasupra şi dincolo de orice lucru, face din ansamblul creaţiei simbolul, taina, experienţa prezenţei Sale: întîlnirea omului cu Dumnezeu şi comuniunea cu El. El nu este „aparte" sau „aiurea" fiindcă El este cel care sfinţeşte toate, ci El se descoperă în această sfinţire ca fiind dincolo de lume, dincolo de tot ceea ce există. Graţie sfinţirii noi îl cunoaştem cu adevărat pe El şi nu un Ceva divin şi impersonal, chiar dacă cuvintele omeneşti nu pot defini şi deci nu pot separa sub formă obiectivă pe Cel a cărei revelaţie ca Persoană este aceea de a revela pe fiecare şi pe toate lucrurile ca fiind unice şi personale, ca subiecte şi nu ca

obiecte transformă toate lucrurile într-un prilej de întîlnire personală cu divinul și inefabilul Tu.

Hristos a făgăduit că încununarea Lucrării Lui de mîntuire va fi coborîrea, venirea Sfîntului Duh. Hristos a venit pentru a restaura în noi viața pe care am pierdut-o în păcat, pentru a ne reda viața „din belșug" (Ioan 10, 10). Și conținutul acestei vieți este deci Împărăția lui Dumnezeu și Sfîntul Duh. Cînd vine El, ultima zi a Cincizecimii, inaugurează cu adevărat viața din belșug și Împărăția lui Dumnezeu, adică ni le comunică fiecăruia în mod personal. Sfîntul Duh, pe Care Hristos l-a avut din veșnicie ca pe viața Lui, ne este acum dat ca viață a noastră. Noi rămînem încă în această lume și continuăm să împărtășim viața ei muritoare; totuși, deoarece am primit Duhul Sfînt, viața noastră adevărată „este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col. 3, 3), și sîntem deja de pe acum participanți ai Împărăției veșnice a lui Dumnezeu, Împărăție care, pentru această lume, este încă în așteptare.

Înțelegem acum pentru ce, atunci cînd vine Sfîntul Duh ne unește cu Hristos, ne face să intrăm în Trupul lui Hristos, face din noi participanți la Împărăția, Preoția și Profeția lui Hristos, căci Sfîntul Duh, fiind Viața lui Dumnezeu este cu adevărat viața lui Hristos; El este, într-o manieră unică, Duhul Lui. Hristos, dăruindu-ne viața Lui, ne dă pe Duhul Sfînt și Sfîntul Duh, coborînd peste noi și rămînînd cu noi, ne dă pe Cel a cărui viață este.

Astfel este darul Sfîntului Duh, semnificația Cincizecimii noastre personale în taina Mirungerii. El ne pecetluiește, adică ne arată și ne confirmă ca mădulare ale Bisericii, trupul lui Hristos, cetățeni ai Împărăției lui Dumnezeu, părtași ai Sfîntului Duh. Și prin această pecete, ne redă cu adevărat propria noastră identitate, ne hirotonisește pe fiecare dintre noi spre a fi ceea ce Dumnezeu,

din veşnicie, vrea ca noi să fim, revelînd personalitatea noastră autentică şi deci desăvîrşirea noastră unică.

Darul se acordă plenar, din belşug, cu revărsare. „Dumnezeu nu dă harul cu măsură" (Ioan 3, 34), şi „din plinătatea Lui noi toţi am luat şi har peste har" (Ioan 1, 16). Acum nouă ne revine să-L impropriem, să-L primim cu adevărat, să-L facem al nostru. Acesta este scopul vieţii creştine.

Spunem „viaţă creştină" şi nu „spiritualitate", fiindcă acest cuvînt a devenit astăzi ambiguu şi înşelător. Pentru mulţi aceasta implică o activitate misterioasă şi autonomă, un secret pe care-l poţi pătrunde prin studiul unor tehnici spirituale. Lumea este astăzi teatrul unei căutări plină de nelinişte spirituală şi de misticism ci, în această căutare, totul este departe de a fi sănătos — rod al acestei sobrietăţi duhovniceşti care totdeauna a constituit izvorul şi temelia adevăratei tradiţii spirituale creştine. Prea mulţi înţelepţi şi aşa zişi conducători spirituali, exploatînd ceea ce este adesea o autentică şi arzătoare căutare a Duhului, au antrenat de fapt pe discipolii lor în impasuri spirituale periculoase.

Este bine deci, la sfîrşitul acestui capitol, să afirm încă odată că esenţa însăşi a spiritualităţii creştine este aceea de a se manifesta în întreaga viaţă. Viaţa cea nouă, pe care Sfîntul Pavel o defineşte ca fiind: „trăirea în Duhul şi umblarea cu Duhul" (Gal. 5, 25), nu înseamnă altă viaţă şi nu este un succedaneu; este aceeaşi viaţă pe care ne-a dat-o Dumnezeu, dar reînoită, transformată şi transfigurată prin Duhul Sfînt.

Orice creştin — fie că este călugăr într-un schit, fie că este angajat în activitatea lumii — este chemat să nu-şi împartă viaţa în materială şi spirituală, ci să-i redea integralitatea, să o sfinţească în întregime prin prezenţa Sfîntului Duh. Dacă Sfîntul Serafim de Sarov este fericit în această lume, dacă viaţa lui pămîntească devenise în

final un luminos torent de bucurie, dacă se bucura de fiecare arbore şi de fiecare vietate, dacă primea pe oricine venea la el cu salutul „bucuria mea", acestea toate se întîmplau fiindcă el vedea ca într-o continuă răpire pe Cel care este infinit mai sus decît toate şi totuşi se poate simţi prezent ca bucurie şi plinătate în toate.

„Rodul Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea, bunătatea, bunăvoinţa, credinţa, blîndeţea, stăpînirea de sine" (Gal. 5, 22). Acestea sînt elementele unei spiritualităţi autentice, ţinta oricărui efort spiritual veritabil, calea sfinţeniei care este scopul ultim al vieţii creştine. „Sfînt" mai mult decît „Duh" este termenul care defineşte Sfîntul Duh, căci Scriptura vorbeşte, de asemenea, şi de „duhuri ale răutăţii". Şi pentru că este numele Duhului Divin, este imposibil a i se da o definiţie în limbaj omenesc. El nu este sinonimul perfecţiunii şi bunătăţii, al virtuţii şi credincioşiei, deşi El le conţine şi le implică pe toate acestea. El este sfîrşitul oricărui limbaj omenesc, pentru că El este Realitatea însăşi în care tot ce există îşi află împlinirea.

„Unul singur este Sfînt". Şi totuşi, din sfinţenia Lui am primit şi noi ca fiind cu adevărat noul conţinut al vieţii noastre în sfinţirea Sfîntului Duh însuşi; şi prin sfinţenia Sa, ridicîndu-ne fără încetare în ea, noi putem cu adevărat să ne transformăm şi să ne transfigurăm, să facem plină şi sfîntă viaţa pe care Dumnezeu ne-a dat-o.

NOTE

[1] Lampron to esthêma, Wenger, Sources chrétiennes, nr. 101.

[2] Sfîntul Ioan Chrysostom, Instructions baptismales, 2, 25, trad. Wenger, Sources chrétiennes, nr. 50, p. 147.

[3] IBIDEM, 8, 25.

[4] Cf. ALMAZOV, Istoriya, p. 430 sq.; Finn, op. cit., p. 191, sq.; Daniélou, Bible et Liturgie, chap. 2, vezi şi E. Peterson, „Religie şi îmbră-

căminte", în „Rythmes du monde", 1946 şi „Pentru o teologie a îmbrăcăminţii", Lyon, 1943.

[5] Peterson „Religie şi îmbrăcăminte", p. 4.

[6] Sf. Ambrozie, „De Myst." 34, vezi şi Sf. Grigorie de Nyssa, în „Hamman, Botez...", p. 151 sq.

[7] Cu privire la istoria acestor controverse, cf. B. Neunheuser, Baptism and Confirmation, trad. engleză de J. Hughes, The Herder History of Dogma, New York, 1964, J. Crehan, S.J. „Zece ani de activitate în Botez şi Mirungere", 1945—1955; în „Studii teologice" 17 (1956), p. 494—516.

[8] B. Neunheuser, chap. 11.

[9] IBIDEM, cap. 10.

[10] Episcopul Sylvestru op. cit., p. 425, sq. Cf. de asemenea Gavin, op. cit., p. 316 sq. şi Trembelas, op. cit., p. 132.

[11] IBIDEM, şi de asemenea, Gavin, p. 173 sq.

[12] Cu privire la dar (dôréa), cf. F. Büchsel, în G. Kittel, Theol. Dict. of the New Testament, vol. 2, p. 166 sq. cu privire la daruri ca harisme cf. H. Conzelmann, articolul „Ungere şi harisme", în G. Friedrich, Theol. Dict. of the New Test., vol. 9, p. 402.

[13] Cf. F. J. Dölger, Sphragis, Paderborn, 1911; vezi şi Daniélou, Biblie et Liturgie; cap. 3, J. Ysebaert, Terminologia baptismală greacă: originile ei şi dezvoltarea primară; Nimègue 1962; A. Stenzel „Die Taufe, eine genetische Erklärung der Taufliturgie", Innsbruck, 1957.

[14] În: II Corinteni, Omilia 3, 4. Patr. Graeca 41, 411.

[15] Cu privire la originea religioasă şi a conotaţiilor demnităţii împărăteşti, cf. G. van der Leeuw, Religia în esenţa ei şi manifestaţiile ei, p. 107 sq.

[16] Cf. Paul DAUBIN, S.J. Preoţia împărătească a credincioşilor în tradiţia veche şi modernă, Paris. 1950.

CAPITOLUL 4

INTRAREA ÎN ÎMPĂRĂŢIE

1. Procesiunea

În timpurile vechi, botezul şi mirungerea nu se făceau în biserică ori în pridvorul ei, ci într-o clădire separată, numită „baptisterion"[1]. Îndată după mirungerea bucuriei, neofiţii, îmbrăcaţi într-un veşmînt alb şi purtînd în mînă o lumînare, erau conduşi de episcop şi ceilalţi membri ai clerului în biserică, unde obştea credincioşilor aştepta sosirea lor pentru a începe săvîrşirea Euharistiei pascale. În comentariile de altădată, această procesiune era totdeauna prezentată şi explicată ca o parte esenţială şi integrantă a slujbei de iniţiere, ca „epifanie" finală a acestei slujbe[2]. Ea rămîne valabilă şi astăzi, în ciuda tuturor transformărilor şi evoluţiilor, în ciuda divorţului liturgic între administrarea botezului şi celebrarea Sf. Paşti. Important este însă ca noi să regăsim şi să restabilim sensul botezului în totalitatea lui.

În practica liturgică actuală noi întîlnim o procesiune asemănătoare la sfîrşitul slujbei botezului şi una la începutul sărbătoririi pascale. Într-adevăr, la sfîrşitul ritualului botezului, imediat după Mirungere, preotul conduce noul botezat şi pe naşii lui într-o procesiune rituală în jurul cristelniţei, în timp ce obştea cîntă „Cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi îmbrăcat" (Gal. 3, 27). Cît priveşte sărbătorirea Sf. Paşti, se ştie că aceasta începe printr-o procesiune: la miezul nopţii, facem înconjurul bisericii, iar în faţa uşilor închise auzim pentru prima oară salutul „Hristos a înviat"!

Ceea ce nu ştiu mulţi creştini este aceea că la origine, cele două procesiuni erau una singură: intrarea noilor botezaţi în biserică, venind de la baptisteriu, ceea ce, în vechea tradiţie liturgică marca începutul sărbătoririi învierii şi aceasta însemna într-adevăr un început, nu numai cronologic, dar mai ales spiritual[3]. Altfel spus, procesiunea postbaptismală se explică prin relaţia ei cu Sf. Paşti. Prin mişcarea noului botezat către Euharistia pascală, aşa cum primul ritual al celebrării pascale, se explică prin raportul lui cu Botezul. Dar, aşa cum s-a mai întîmplat adesea în istoria religiilor, atunci cînd această relaţie iniţială s-a pierdut, au fost furnizate alte explicaţii ale ritualului, adesea artificiale[4].

Astfel, înconjurul mesei şi al cristelniţei la botez este explicat ca un simbol al bucuriei spirituale, ori al veşniciei, ori al cinstirii veşnice datorată Sfintei Treimi etc. Cît priveşte procesiunea pascală ea devine reprezentarea simbolică a drumului mironosiţelor spre Mormînt. Ceea ce este jenant în aceste explicaţii ale simbolismului ilustrativ, este nu numai că sînt inexacte din acest punct de vedere (Sf. Evanghelie ne spune că femeile au mers la Mormînt, nu la miezul nopţii, ci „dis-de-dimineaţă", la „răsăritul soarelui", şi ele au găsit Mormîntul deschis şi nu închis etc.), ci faptul că ele maschează şi mutilează însuşi sensul cultului şi al actelor liturgice. În loc ca acestea să fie evenimente în sensul plin al termenului, adică ceva care ni se întîmplă nouă înşine în viaţa noastră, ceva care ne face să intrăm în realitatea creată şi oferită nouă de Hristos şi de Sf. Duh, actele şi ritualurile liturgice devin o simplă reprezentare exterioară asemeni rolului jucat într-o piesă, care rămîne exterior actorului.

Ceea ce trebuie să facem, deci, după ce am redescoperit cheia acestor ritualuri, trebuie să purcedem la o decriptare a ansamblului a cărui complexitate este considerată accidentală de către istorici şi chiar de teologi,

atribuindu-le unor fapte pur istorice şi neavînd nici o semnificaţie reală pentru legea credinţei (lex credendi) a Bisericii.

Prima problemă priveşte evident procesiunea post-baptismală în sine. În practica actuală a Bisericii încetînd să mai fie o procesiune către Biserică şi către Euharistie, ea a devenit în concepţia multora, un simplu apendice baptismal, neadăugînd nimic la semnificaţia botezului. Prima noastră obligaţie este deci aceea de a arăta că chiar în forma ei actuală, procesiunea post baptismală rămîne un element esenţial al slujbei botezului — cu adevărat ultima lui epifanie. „Cîţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat" — cîntă Biserica în timpul acestei procesiuni. Este acelaşi imn care, în liturghia pascală înlocuieşte Trisaghionul (Sf. Dumnezeule de trei ori) obişnuit (de asemenea la Crăciun, la Bobotează şi în sîmbăta lui Lazăr — cînd Biserica veche administra Botezul celor pregătiţi în acest sens). Ori, în practica liturgică veche Trisaghionul era exact imnul intrării, cîntarea procesională pe care obştea o cînta în momentul cînd intra în Biserică şi se pregătea pentru vestirea Evangheliei şi săvîrşirea Sfintei Liturghii. Cele trei Antifoane care preced azi „vohodul mic" erau cîntate în vremea veche (şi nu numai în anumite ocazii) în afara bisericii, pe drumul către biserică, aşa fel că vohodul mic însemna atunci intrarea efectivă în biserică (în această procesiune a intrării celei mici era adusă Evanghelia, păstrată în afara bisericii ca să nu fie distrusă de cei ce nu erau creştini şi care, fiind numeroşi, presecutau Biserica primară), iar Trisanghionul exprima semnificaţia acestei intrări în „Sfînta Sfintelor". În ziua Sf. Paşti, înlocuirea Trisanghionului prin „Cîţi în Hristos v-aţi botezat", arată clar că în duhul şi în practica Bisericii vechi botezul era organic legat de adunarea euharistică, că el trebuia încununat prin intrarea

în biserică şi săvîrşirea Euharistiei şi că această procesiune postbaptismală însemna începutul slujbei Sf. Paşti.

Acest lucru este şi astăzi implicat în ritualul baptismal: pe de o parte, procesiunea în jurul cristelniţei, care precede citirea Sfintei Evanghelii, iar lectura biblică constituie şi prima parte a slujbei Sf. Liturghii, pe de altă parte, însuşi textul Apostolului şi al Evangheliei de la botez sînt pascale, chiar acelea pe care le citim la liturghia pascală din Sfînta şi Marea zi de Sîmbătă. În sfîrşit, sensul pascal şi euharistic al procesiunii postbaptismale este revelat în procesiunea noastră pascală de astăzi. Simbolul cheie, esenţial pentru buna înţelegere a acestui ritual este uşa închisă a bisericii. Dacă acest lucru nu mai este astăzi înţeles şi, după cum am văzut, dacă este înlocuit prin simbolismul pur ilustrativ al mironosiţelor venite la Mormînt, aceasta este din pricina transferului, la o dată relativ tîrzie, a denumirii de „uşi împărăteşti" de la uşa de intrare în Biserică, la cele de intrare în Sfîntul Altar. În vremea veche, atunci cînd slujba botezului luase deplina ei expresie pascală, uşile împărăteşti se numeau cele de la intrarea în biserică, fiindcă biserica în întregime, şi nu numai Sfîntul Altar, simboliza pentru credincioşi Împărăţia lui Dumnezeu. Şi tocmai renaşterea din apă şi din Duh şi Mirungerea erau cele care deschideau neofitului uşa acestei Împărăţii, uşă închisă din pricina îndepărtării omului de Dumnezeu prin păcat. Experienţă a învierii, botezul înseamnă confirmarea Învierii lui Hristos, singura dovadă „esenţială" că Hristos a înviat cu adevărat şi a împărtăşit viaţa Lui în viaţa celor care cred în El. De la acest nou botezat şi de la acestă procesiune postbaptismală care ajunge în faţa „uşilor închise", răsună strigarea plină de bucurie: „Hristos a înviat"! Este acest anunţ o mărturie a celui care a trecut prin botez şi care deschide acum uşile pentru a inaugura

celebrarea de către întreaga Biserică a Învierii lui Hristos. Şi această noapte unică, după Sfîntul Grigorie de Nyssa, „devine mai luminoasă decît ziua" este punctul culminant şi centrul întregii vieţi a Bisericii, celebrînd astfel nu numai un eveniment al trecutului, ci Împărăţia lui Dumnezeu însăşi, pe care o inaugurează acest eveniment şi care constituie viaţa şi bucuria Bisericii. Astfel, botezul se împlineşte cu adevărat în procesiunea care se îndreaptă spre Biserică şi spre Euharistie: participarea la Paştele lui Hristos, „la masa Lui, în Împărăţia Lui" (Luca 22, 75—16, 29—30).

A doua problemă, legată de procesiunea postbaptismală este aceea a sărbătoririi aparent dublă a Învierii de către Biserică, mai întîi în ajunul Sfintelor Paşti, cu liturghia Sfîntului Vasile cel Mare combinată cu vecernia, ritualul înlocuirii veşmintelor negre prin veşminte albe, lecturile pascale şi bucuria pascală care impregnează în mod evident acestă slujbă şi apoi slujba de la miezul nopţii, care cuprinde procesiunea pascală, utrenia şi Liturghia Sfîntului Ioan Chrisostom. Această dublă sărbătorire, pe care o mai întîlnim în rîndurile altor două sărbători baptismale, Crăciunul şi Boboteaza, n-a fost niciodată explicată convenabil. Toate explicaţiile care s-au dat au fost aproape exclusiv istorice şi chiar arheologice atunci cînd, şi aici, cheia este tot teologică: ea rezidă în experienţa iniţială pe care Biserica o avea despre botez ca taină pascală propriu-zis, şi despre Sfintele Paşti ca sărbătorire esenţialmente baptismală.

În Biserica veche, după cum am mai arătat adesea, botezul catehumenilor se situa în contextul marii privegheri pascale, el constituia parte integrantă a nopţii sfinte. Privegherea începea de fapt prin încheierea solemnă a catehizării adică a pregătirii pentru botez. Acest element catehetic prebaptismal, este încă evident în vecernia Sfintei şi Marii Sîmbete, mai ales în cele cinsprezece

lecturi din Vechiul Testament, care sînt toate paradigme nu numai ale Învierii, ci şi ale botezului, sau mai degrabă ale mîntuirii ca trecere — trecere de la robie la libertate, de la moarte la viaţă, de la pămînt la cer. La sfîrşitul acestei ultime cateheze solemne, candidaţii la botez erau conduşi în procesiune la baptisteriu în timp ce obştea continua „privegherea", aşteptînd întoarcerea lor şi împlinirea euharistică a Paştilor. Nu exista deci decît o singură sărbătorire care cuprindea totul: privegherea, botezul, procesiunea şi, la sfîrşit, Euharistia.

Într-adevăr un factor exterior, adică istoric, a modificat caracterul acestei sărbătoriri unice şi globale de la începutul Bisericii, făcînd dintr-o singură slujbă două: una, care conform îndreptărilor tipiconale, trebuia să aibă loc în ajunul Paştilor şi cealaltă care constituie astăzi sărbătorirea Paştilor propriu-zisă. Acest factor a fost creşterea foarte mare a numărului catehumenilor, ca urmare a încreştinării Imperiului roman şi a convertirii masive a populaţiei sale. Era din ce în ce mai greu să botezi toţi candidaţii în cursul unei singure slujbe comune. Acest lucru a atras după sine înmulţirea numărului zilelor în care botezul putea fi administrat: în această perioadă Crăciunul, Boboteaza, Sîmbăta lui Lazăr şi chiar Rusaliile au devenit de asemenea sărbători baptismale; şi pe de altă parte, o ajustare a slujbei pascale însăşi; a fost, adică, împărţită în două: partea baptismală şi partea pascală propriu-zis. Această modificare, devenită necesară din motive practice, a provocat totodată o aprofundare teologică şi realmente creativă a conştiinţei liturgice a Bisericii. A rezultat astfel o nouă rînduială pascală care, indiscutabil, este capodopera spirituală supremă a tradiţiei liturgice bizantine, unica epifanie liturgică a întregii taine a mîntuirii.

În loc să excludă pur şi simplu botezul din cadrul slujbei pascale şi să facă din el o slujbă destinată numai

candidaţilor la botez (soluţie care a fost adoptată mai tîrziu, în epoca decadenţei liturgice şi care rămîne în vigoare în liturgica noastră practică actuală), Biserica a dat acestei sărbătoriri un dublu centru de gravitate, exprimînd o dublă experienţă a Paştelui — experienţă a Paştelui ca sfîrşit şi ca început: Paştele ca sfîrşit al istoriei mîntuirii, această lungă serie de treceri care pregătesc, pentru a culmina în ultima trecere împlinită de Hristos, în El, de către toţi cei ce cred în El, şi Paştile ca început autentic al unei zile noi fără sfîrşit al Împărăţiei lui Dumnezeu.

Este seara Sîmbetei celei Mari în care Biserica sărbătoreşte „Paştile ca sfîrşit". Această zi a Sabatului sfînt este a şaptea, zi de odihnă în care Fiul Omului se odihneşte după ce a împlinit opera Sa de mîntuire şi de re-creaţie. Este într-adevăr ultima zi a timpurilor trecute, sfîrşitul lumii vechi. La acest sfîrşit binecuvîntat botezul ne face să participăm şi noi; această plinire a vremii, această încununare a oricărei pregătiri se află în inima acestei slujbe a vecerniei de Sîmbătă. Dar pentru Biserică, această seară, sfîrşitul unei zile şi al unui ciclu este, de asemenea, vestirea şi deci începutul unei alte zile. Prăznuind Învierea lui Hristos ca sfîrşit şi ca împlinire, Biserica anunţă şi inaugurează prăznuirea Învierii ca început. Căci într-adevăr slujba de la miezul nopţii, nu este decît o lungă explozie de bucurie şi această bucurie, în termenii canonului pascal, duce spre „începutul unei alte vieţi, viaţa veşnică", începutul Împărăţiei lui Dumnezeu în viaţa noastră. Astfel, prin sărbătorirea la vecernie şi la botez, Paştile revelează timpul şi viaţa Bisericii ca fiind totdeauna epifania sfîrşitului, iar prin prăznuirea nocturnă şi eshatologică, se descoperă că totdeauna este vorba de un început continuu.

Aceasta este semnificaţia spirituală şi teologică a procesiunii postbaptismale. În noua viaţă primită prin

botez şi pecetluită prin Mirungere, se descoperă trecerea acestei lumi la Împărăţia lui Dumnezeu care este descoperită în esenţa sa dinamică sub chipul unui sfîrşit transformat necontenit în început, ca o procesiune spre ziua fără de apus a veşniciei lui Dumnezeu. Această procesiune leagă botezul, taină a renaşterii, de Euharistie, taină a Bisericii: taină care face din Biserică prezenţa şi darul în această lume a Împărăţiei lui Dumnezeu. Această legătură între botez şi euharistie urmează acum s-o lămurim.

2. Botezul şi Euharistia

Structura bazată pe trei elemente a slujbei de iniţiere — Botez, Mirungere şi Euharistie —, atît de evidentă în tradiţia liturgică veche, a fost abandonată şi desconsiderată în teologie ca şi în practica liturgică de multă vreme încît astăzi, simplul fapt de a vorbi despre aşa ceva trece drept o inovaţie periculoasă. Totuşi trebuie vorbit despre aceasta, nu dintr-un soi de iubire romantică şi arheologică pentru trecut, din dorinţa de a vedea acest trecut restaurat artificial (orice restaurare este neapărat artificială), ci pentru că sîntem convinşi că numai în cadrul acestei structuri originale devine posibilă sesizarea şi înţelegerea deplină a semnificaţiei botezului.

În tradiţia veche, botezul, mirungerea şi euharistia erau un singur tot[5], un singur ansamblu liturgic, o rînduială complexă, fiindcă fiecare din aceste taine se împlineşte în celelalte două în aşa fel încît este imposibil să înţelegi deplin semnificaţia uneia independent de celelalte două.

Dacă Mirungerea, cum am încercat să dovedim, încununează Botezul, Euharistia înseamnă încununarea Mirungerii. Încununare sau, dacă preferăm, desăvîrşire,

nu înseamnă aici validitate, fiecare taină fiind validă în ea însăşi, ci corelaţie dinamică, existenţială şi spirituală a acestor taine în viaţa nouă primită de la Hristos. În botez, noi renaştem din apă şi din Duh, şi această naştere ne deschide spre primirea darului Sfîntului Duh, care ne deschide accesul în Biserică, permiţîndu-ne să stăm la masa lui Hristos în Împărăţia Sa. Sîntem botezaţi cu scopul de a putea primi Duhul Sfînt; primim Duhul Sfînt, cu scopul de a deveni membri ai Trupului lui Hristos şi să creştem la sînul Bisericii pînă devenim plenar şi veridic creştini.

Dacă atît de mulţi oameni par a nu înţelege această interdependenţă sacramentală — dacă nu înţeleg pentru ce, pentru Sfinţii părinţi, Euharistia era taina tainelor, împlinirea evidentă a fiecărei taine în parte — aceasta pentru că, sub influenţa unei oarecare teologii, ei nu mai înţeleg semnificaţia reală a Euharistiei pentru Biserică şi pentru viaţa ei. Pentru aceştia Euharistia este doar una din taine, un instrument al harului ca toate celelalte, destinat sfinţirii personale a credinciosului. Ceea ce nu înţeleg ei este semnificaţia realmente unică a euharistiei ca taină a Bisericii, adică act în care şi pentru care Biserica, totdeauna, devine ceea ce este, se manifestă şi se împlineşte ca trup al lui Hristos şi Templu al Duhului Sfînt, ca realizare în această lume a Împărăţiei lui Dumnezeu şi ei nu înţeleg acest lucru pentru că teologia formalistă şi scolastică ce a influenţat credinţa şi practica euharistică modernă de mult timp reduce Euharistia la o singură „realitate": prefacerea pîinii şi vinului în Trupul şi Sîngele lui Hristos, excluzînd toate celelalte aspecte şi toate celelalte dimensiuni ale tainei. Prefacerea elementelor şi împărţirea lor obştei — personală şi individuală — celor vrednici şi dornici de împărtăşire: acestea sînt singurele două aspecte ale Euharistiei care sînt tratate în manualele noastre de teologie. Nimic nu ne mai surprinde

aşadar că practic nici nu se mai pune problema relaţiei organice a Euharistiei cu celelalte taine — în special cu botezul; ea a încetat să mai fie ceea ce era pentru Sfinţii părinţi: centrul, sursa şi împlinirea vieţii întregii Biserici — şi nu numai a vieţii ei liturgice — taina autodeterminării şi edificării Bisericii.

Ori, în cea mai autentică tradiţie ortodoxă — aceea care se revelează mai întîi de toate în Euharistia însăşi precum şi în rîndurile ei — noi descoperim un conţinut cu totul aparte: prefacerea însăşi — transformarea pîinii şi vinului în Trupul şi Sîngele lui Hristos — şi împărtăşirea cu Sfintele Daruri sînt considerate aici ca împlinire, încununare şi punctul culminant al întregii slujbe euharistice, al cărei sens este acela că Euharistia realizează Biserica sub chipul creaţiei noi, răscumpărată de Hristos, împăcată cu Dumnezeu, plină de slavă divină, sfinţită prin Sfîntul Duh şi văzînd deschise în inima ei uşile Raiului şi, prin urmare, aptă şi chemată să participe la Viaţa divină, prin împărtăşirea cu Trupul şi Sîngele lui Hristos.

Este evident că numai o astfel de concepţie asupra Euharistiei o arată ca fiind împlinirea evidentă şi necesară a botezului. Botezul, ni se spune, ne încorporează în Biserică. Dar dacă natura şi esenţa ultimă a Bisericii se revelează în şi prin Euharistie, dacă Euharistia este realmente taina Bisericii şi nu numai o taină a Bisericii, atunci în mod nececesar a intra în Biserică înseamnă a intra în Euharistie şi Euharistia este realmente împlinirea botezului. Cea mai bună cale de a înţelege acest lucru este aceea de a urmări pe noii botezaţi în vreme ce intră în biserică în procesiunea postbaptismală, alăturîndu-se celorlalţi credincioşi şi urmînd să participe împreună cu ei la săvîrşirea Sfintei Euharistii.

Intrarea lor, mai întîi, este într-adevăr actul alipirii lor la comunitatea reunită. Biserica în sensul primar şi literal de la grecescul ekklêsia care înseamnă adunare,

reuniune. Prima lor experiență a Bisericii nu este o abstracțiune, o idee, ci aceea a unei adunări reale și concrete de persoane care, fiind fiecare unită cu Hristos, sînt unite între ele și constituie o familie, un trup, o frățietate. Înainte de a fi sau de a putea fi altceva, Euharistia este deci reuniune sau mai precis, Biserica însăși ca uniune în Hristos. Și această reuniune este sacramentală pentru că ea revelează, face evidentă și reală unitatea nevăzută în Hristos, prezența lui Hristos printre cei care cred în El, care-L iubesc, și, în El, se iubesc unii pe alții. Este sacramentală pentru că această unitate este cu adevărat nouă, este biruința lui Hristos asupra acestei lumi, al cărei rău este tocmai separarea de Dumnezeu și, pentru acest fapt, dezunire, fragmentare, vrăjmășie, dislocare.

Această nouă unitate, așa cum adunarea la care se alătură o dovedește noilor botezați, nu se limitează numai la persoane. Lăsînd lumea la intrarea în Biserică, nou-botezații regăsesc chiar această lume, dar purificată, transfigurată, umplută iarăși de frumusețe și semnificație divină — Chipul însuși al Împărăției. Nu este vorba de o adunare a celor evadați din această lume, savurînd cu sălbăticie evadarea lor, întreținînd ura lor pentru lume: ascultați psalmii și imnele lor, contemplați frumusețea transparentă a chipurilor lor, armonia mișcărilor și a întregii slujbe. Este cu adevărat o bucurie cosmică ce impregnează toată atmosfera; întreaga creație — materia și timpul, sunetele și culorile, cuvintele și tăcerea — laudă și cinstește pe Dumnezeu și în această cinstire, redevine ea însăși: Euharistie, taină a vieții, taină a creației celei noi.

Și îndată ei aud Cuvîntul lui Dumnezeu (Apostolul și Evanghelia): nou-botezații l-au auzit și cînd erau doar catehumeni; dar, acum, pentru prima oară, ei îl aud nu din exterior, ca chemare și făgăduință, ca un cuvînt cu privire la Dumnezeu, ci din interior, căci ei sînt de atunci

„concetățeni cu sfinții" și aparțin „familiei lui Dumnezeu" (Ef. 2, 19), pot să trăiască și să aprofundeze Cuvîntul. Euharistia revelează Biserica în calitatea ei de taină a ofrandei. Urmează sărutarea păcii și mărturisirea de credință: noi primim unii de la alții această dragoste a lui Dumnezeu care este „revărsată în inimile noastre prin Sfîntul Duh care ne-a fost dat" (Romani 5, 5), urmează mărturisirea acestui Adevăr care numai el ne face liberi, „copii ai zilei și ai luminii": aici Euharistia revelează Biserica sub chipul credinței și al dragostei.

În sfîrșit, anaforaua: împlinirea Bisericii și, prin ea, a întregii creații, într-o ultimă și universală acțiune de mulțumire și de adorație, de amintire și de previziune, o acțiune care, rezumînd întreaga noastră viață, toate timpurile, toate ființele, ne poartă în veșnicie, ne face să ne suim — în Hristos — înaintea tronului lui Dumnezeu și să-I oferim Euharistia veșnică a lui Hristos. Acum Biserica este la ea acasă. Coborît asupra ei, Sfîntul Duh a făcut-o să urce la cer; și acum este acolo, la masa lui Hristos în Împărăția Sa, în Duhul. Biserica știe că Pîinea și Vinul ofrandei sale au devenit realmente Trupul și Sîngele lui Hristos, participare la umanitatea Lui îndumnezeită, comuniune cu divina și nesfîrșita viață.

La toate acestea nou-botezații au putut participa deplin. Ei au fost botezați pentru ca fiind morți cu Hristos să poată participa la viața Lui înviată și această Viață înviată pe care o manifestă Euharistia și o împărtășește în Biserică, face din membrii ei martori ai lucrurilor viitoare.

Acum se înțelege cum divorțul progresiv dintre botez și euharistie, divorț teologic și liturgic, este mai mult decît o derogare pur exterioară de la tradiția veche. Aceasta alterează realmente ambele taine, desigur nu în plinătatea lor dată, care nu este afectată de greșelile și lipsurile noastre, ci în înțelegerea noastră și acceptarea plenitudinii lor de către noi. Devenit un ritual autonom și

complet în el însuşi, botezul nu mai este resimţit ca o adevărată intrare în sînul Bisericii, ca o sursă constantă a vieţii ei şi a vieţii noastre în ea. Cît despre Euharistie, acest divorţ, această sfîşiere intervenită între ea şi celelalte taine, mai mult decît toate celelalte, explică reducerea ei la nivelul unei slujbe printre altele, un instrument al harului ca toate celelalte şi nu ca taină a Bisericii, deplină şi totală.

Şi totuşi, chiar în forma ei actuală, slujba botezului este orientată dincolo de ea însăşi şi ne aminteşte că botezul este îndreptat esenţial spre Biserică. Găsim această orientare, această depăşire în lecturile Sfintei Scripturi citite imediat după procesiunea din jurul cristelniţei. Aceste două lecturi — Epistola către Romani 6, 3—11 şi Evanghelia de la Matei 28, 16—20 — nu sînt numai explicaţii ale botezului (astfel de explicaţii biblice s-au făcut înaintea botezului; ele erau un element esenţial în pregătirea catehică), ci sînt mai întîi însăşi revelaţia acestei vieţi noi, a acestui nou conţinut al vieţii, pe care omul o primeşte la botez. Rodul botezului, rezultatul său real este viaţa nouă; nu doar o viaţă mai bună, mai morală sau mai pioasă, ci o viaţă ontologic diferită de cea veche. Această diferenţă, conţinutul acestei noutăţi este acela că viaţa este a lui Hristos: „...Dacă am murit cu Hristos, noi credem că vom şi trăi împreună cu El" (Romani 6, 8). Viaţa Lui înviată pentru Dumnezeu ne este dată şi devine viaţa noastră şi învierea noastră. Dar viaţa Lui în noi, viaţa noastră în El, este exact Biserica, căci ea nu are altă diferenţă, alt scop şi altă viaţă decît aceea de a fi Hristos cu noi şi noi în Hristos. „Şi iată, Eu sînt cu voi în toate zilele pînă la sfîrşitul veacurilor" (Matei 28, 20). Aceasta este Biserica; şi pentru aceasta taina prezenţei lui Hristos, a venirii Sale, a împărţirii vieţii Lui înviate cu noi este cu adevărat taina Bisericii şi cu adevărat împlinirea botezului.

3. Ritualul celei de-a opta zi[6]

Astăzi, ultimul ritual din slujba botezului — spălarea Mirului şi tunderea — se fac în cadrul aceleiaşi ceremonii, imediat după lecturile biblice. În carte însă este însemnat cu roşu ritualul ce se săvîrşeşte a opta zi şi în Biserica veche în epoca în care botezul era încă legat de Sf. Paşti, acest ritual era săvîrşit efectiv în ziua a opta, adică în duminica ce urma după Paşti. Astăzi, deşi nimeni nu pare să mai dea atenţie acestui fapt, tocmai această referinţă la ziua a opta ne dă cheia necesară pentru a înţelege cum se cuvine acest ritual[7].

În tradiţia liturgică veche, noaptea pascală nu însemna sfîrşitul slujbei botezului. În timpul întregii săptămîni următoare neofiţii se adunau zilnic în biserică pentru ceea ce se numea *mistagogie,* adică o catehizare postbaptismală centrată pe explicarea Euharistiei. Această explicare nu era făcută înainte de botez fiindcă Biserica credea cu tărie că numai botezul — luminînd duhul şi inima omului — îl făcea capabil să pătrundă taina Bisericii, capabil să guste şi deci să vadă. Şi aşa cum slujba celor trei zile pascale este stabilită în raport de ritualul botezului, şi săptămîna mistagogică, stă la originea Săptămînii luminate cu structura ei liturgică unică — repetarea zilnică a liturghiei pascale în întregime, cu schimbarea zilnică a glasului de rînd — toate acestea contribuind să facă din această săptămînă unică o continuare plină de bucurie a sărbătorii pascale propriu-zise. Într-adevăr — şi totul este aici — această săptămînă nu este doar o perioadă suplimentară de iniţiere: ea însăşi este un element din această iniţiere, epifania a ceva esenţial din botez şi din viaţa cea nouă primită la botez. Şi cum această epifanie (arătare) se referă exact la timp, ea este posibilă prin intermediul timpului, sau mai degrabă prin simbolismul numeric al timpului, care se

găsește în Biblie și fără de care este imposibil să înțelegem experiența liturgică a Bisericii.

În revelația biblică, cifra șapte reprezintă simbolic lumea: lumea creată de Dumnezeu și deci perfectă, terminată „bună foarte"; lumea coruptă prin păcatul omului și devenită această lume, sclavă a răului și a morții; lumea, în fine, ca istorie a mîntuirii, scenă și obiectiv al operei de răscumpărare a lui Dumnezeu. Din toate acestea, cea de-a șaptea zi este cea care măsoară timpul lumii și deci organizează viața acestuia, care este deodată expresia și manifestația tangibilă a ei. Fiind ziua în care Dumnezeu se odihnea de toate cîte făcuse, zi pe care El o binecuvîntează, este cea în care omul se bucură în Dumnezeu și în creație ca fiind în comuniune cu Dumnezeu. Dar ca simplă pauză de lucru și nu sfîrșitul lui real, ca odihnă devenită necesară, momentan, prin munca însăși, ziua a șaptea este expresia supunerii omului față de lume. În sfîrșit, întrucît ea aduce aminte omului de Dumnezeu, revelîndu-i totodată și îndepărtarea Lui, această zi este ziua așteptării, a speranței omului în răscumpărare și în eliberare, a speranței în ziua de dincolo de șapte, de dincolo de repetiția timpului al cărui singur orizont este moartea și măcinarea.

Această nouă ziuă vine, este marcată prin Învierea lui Hristos. Împlinind istoria mîntuirii, recreînd în El însuși omul și lumea, odihnindu-se în ziua Sfintei Sîmbete, Hristos s-a ridicat din morți în prima zi după Sîmbătă. În această zi a început un nou timp, și dacă acesta rămîne exterior încadrat în „vechiul" timp al acestei lumi, dacă este măsurat în continuare de numărul șapte, credincioșii știu că acesta este cu adevărat un timp nou: deschis în veșnicie, transparent pentru Împărăția lui Dumnezeu a cărui prezență o manifestă deja în această lume, puterea și bucuria acestei Împărății. În Biserica veche, în scrierile Părinților și în tradiția liturgică,

simbolul acestui timp nou este numărul opt. Căci pe de o parte, nu există a opta zi în calendarul acestei lumi, în timpul vechi care este măsurat inevitabil cu cifra şapte. Dar, pe de altă parte, această zi există realmente în experienţa Bisericii, ea se află în chiar inima acestei experienţe; încă de la începuturi, în prima zi a săptămînii (adică în ziua care venea după şapte) creştinii se adunau în Biserică pentru a săvîrşi Euharistia. Astfel, pentru această lume ea nu era decît o zi din cele şapte, aparţinînd deplin timpului acestei lumi. Ori, noi am văzut că întregul sens al acestei adunări, a acestei săvîrşiri liturgice, era acela că în ziua a opta Biserica se simţea în cer, împărtăşindu-se din masa lui Hristos în veşnica lui Împărăţie. Pentru ea, prima zi a timpului acestei lumi era a opta zi, o zi din afara timpului, dincolo de şapte, dincolo de această lume — acea zi în care Biserica participa la ziua neînserată a Împărăţiei. Şi această experienţă — care se traduce mai întîi în ritmul stabilit de prima duminică a creştinilor — Ziua Domnului, Ziua înălţării euharistice a Bisericii la Cer — a modelat întreaga viaţă liturgică a Bisericii, adică a vieţii majorităţii creştinilor şi, din fericire, o modelează încă şi astăzi.

Putem acum reveni la Săptămîna Luminată şi la semnificaţia ei pentru serviciul liturgic. Căci această săptămînă avea ca scop să dea noilor botezaţi experienţa unei vieţi noi, ca şi cum nu ar fi fost în această lume, ca un dar al Bisericii, *„în statu patriae"*, în plinătatea ei cerească, darul adevărat al Împărăţiei. Şapte zile: totalitatea timpului devenit eternitate, devenit un Paşte permanent, „bucurie şi pace şi putere în Duhul Sfînt". Încă şi astăzi, foarte puţinele persoane care au bucuria de a participa la slujbele acestei săptămîni unice ştiu că în acest Paşte permanent ei cunosc esenţa Bisericii, ei gustă din ceea ce „ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit... ci Dumnezeu le-a pregătit celor ce-L iubesc".

Această experienţă, totuşi, trebuie să ia sfîrşit; nou-botezaţii trebuie să se întoarcă în lume, căci dacă Biserica nu este din lumea aceasta, totuşi Hristos a aşezat-o în această lume şi vrea să rămînă aşa pînă la sfîrşitul acestei lumi. Datoria ei constă în mărturisirea lui Hristos în lume, al cărei Mîntuitor este, să continue opera de răscumpărare făcîndu-L prezent, făcînd auzit glasul Lui, anunţînd şi vădind Împărăţia Lui. Dacă ea n-ar fi urcat la cer, dacă ea nu s-ar fi realizat ca Trup al lui Hristos şi Templu al Sfîntului Duh — cu alte cuvinte, dacă ea nu ar fi părăsit această lume în care ea se află *„in statu viae"*, în drum spre Împărăţie şi în aşteptarea ei — Biserica nu ar fi avut nimic de mărturisit. Şi dacă ea nu s-ar fi întors în lume, Biserica nu şi-ar fi împlinit misiunea ei divină, ar fi încetat să fie opera şi jertfa lui Hristos. De unde şi dublul ritm al vieţii Bisericii: ea se retrage din această lume pentru a intra în a opta zi a Împărăţiei lui Dumnezeu, şi ea revine la realitate şi în timpul celor şapte zile. De unde şi încheierea slujbei baptismale prin ritualul care exprimă această întoarcere, care semnifică începutul vieţii creştine de misiune şi de mărturisire.

Acest ritual se situează în a opta zi după botez. Aceasta înseamnă că acest început este realmente o întoarcere, ca după o nespusă adîncime a experienţei pascale, experienţă esenţială a Bisericii, nou-botezatul primeşte porunca de a se întoarce în timp — adică este trimis în lume. Această Duminică, prima după Paşti, se numeşte Diminica Nouă. Aceasta înseamnă că „noul eon" manifestat şi inaugurat de Paşti, rămîne tainic prezent, real, activ în vechiul timp al acestei lumi, că este, într-adevăr puterea harului prin care Biserica şi membrii ei pot împlini datoria şi misiunea lor în lume. Timpul de după Paşti începe, dar el este impregnat de lumina lor, şi de bucuria lor, şi din Sfintele Paşti se degajă o putere care face din acestea ultima sursă şi ultima referinţă a oricărei

acţiuni şi a vieţii însăşi. În acest timp alcătuit din tensiune şi luptă între cel vechi — în noi, în lume şi în viaţă — şi cel nou este trimis acum omul nou-botezat.

4. Spălarea destinată ştergerii Mirului

Primul ritual care pregăteşte pe noul-botezat în vederea luptei amintită mai sus, luptă care este conţinutul vieţii creştine, este ritualul spălării, destinat ştergerii Sfîntului Mir: „A opta zi, cel botezat este adus iarăşi la biserică pentru spălare..." În practica veche acest ritual este precedat de un altul, punerea mîinilor de către episcop pe capul neofitului, şi acest ritual este şi astăzi amintit în prima rugăciune din slujba din ziua a opta. Noul creştin este pe punctul de a fi trimis în lume, aşa cum am văzut mai sus, ca martor (literalmente: martir) al lui Hristos, ca un luptător al Împărăţiei lui Dumnezeu împotriva Stăpînitorului lumii acesteia (diavolul). Viaţa lui va fi mereu în pericol şi ispitele vor fi nesfîrşite. Căci noi ştim din Evanghelie că vrăjmaşul fiind biruit de Hristos, angajează o bătălie finală, disperată împotriva celor pe care Hristos i-a răpit lui, cu scopul de a înşela, dacă este posibil, chiar şi pe cei aleşi (Matei 24, 24). Orizontul istoric al Evangheliei este, în general, ceva mai puţin optimist, total străin mitului nostru modern asupra progresului: „...Cînd va veni Fiul Omului, va găsi El oare credinţă pe pămînt?" (Luca 18, 9). Rezultatul final pentru această bătălie va fi ori viaţa veşnică, ori moartea veşnică, mîntuirea sau osînda. De aici şi limbajul războinic al Bisericii vechi, total străin creştinului modern, obsedat de problemele sale. Ar fi interesant de a urmări această transformare progresivă a mentalităţii creştine, abandonarea virilităţii ei iniţiale. În timp ce Biserica veche se concepea ca *„militia Christi"*, ca popor al lui Dumnezeu mobilizat

să lupte cu vrăjmaşul, creştinul modern preferă să se identifice nu cu soldatul mobilizat pentru un lung război, ci cu un bolnav într-un spital.

Totuşi, pentru a înţelege ritualul din ziua a opta, trebuie să redescoperim spiritul războinic iniţial al Bisericii. Într-adevăr, episcopul ia acum poziţia unui comandant de oaste în faţa neofiţilor. Aceştia poartă încă uniformele noi şi strălucitoare, ei sînt plini de entuziasm, nerăbdători a se bate şi a-şi arăta vitejia. Dar generalul ştie că lupta va fi lungă şi teribilă, că oamenii lui vor trebui să îndure suferinţe, oboseală şi cîteodată demoralizare şi înfrîngeri. Astfel, prima rugăciune spusă de preot este o cerere de ocrotire, de ajutor, de curaj, de credincioşie şi de rezistenţă:

„...Păzeşte-i cununa credinţei lui nebiruită de vrăjmaşi, păstrează neîntinată haina veşniciei cu care l-ai îmbrăcat..."

Apoi îşi pune mîna pe capul lui şi zice:

„...Pune peste el mîna Ta cea puternică şi păzeşte-l cu bunătatea Ta, păzeşte-i arvuna duhului nefurată şi fă-l vrednic de viaţa veşnică şi de îndurarea Ta..." Numai Dumnezeu poate să ne păzească în greutăţile şi ispitele deznădejdii care ne asaltează de-a lungul călătoriei noastre şi în lupta noastră pămîntească. Această punere a mîinilor înseamnă deci numirea de noi ofiţeri, darea ordinului de atac, pecetea şi darul acestui eroism fără care el nu ar şti să ducă o viaţă creştină.

Noul botezat primeşte această investitură: „Capetele voastre Domnului să le plecaţi", zice preotul, şi plecîndu-şi capul noul creştin face dovadă a supunerii, arată că este gata să accepte disciplina impusă de *„militia Christi"*, că nu va dezerta, că nu va căuta slava şi onorurile pentru el însuşi, ci slava Domnului său.

Şi apoi preotul zice:

„Cel îmbrăcat în Tine, Hristoase şi Doamne, a plecat capul ca şi noi înaintea Ta; păzeşte-l pe el totdeauna

pentru a fi un ostaş nebiruit celor care-l vrăjmăşesc în deşert, ca şi pe noi, şi fă-ne pe noi toţi, pînă la sfîrşit, biruitori vrednici de cununa cea veşnică. Că al Tău este a ne milui şi a ne mîntui pe noi..."

De acum înainte, pecetea şi simbolurile exterioare pot fi ridicate, căci din acest moment, nimic din ceea ce este doar exterior nu va mai fi de nici un folos; doar dobîndirea interioară de către om a darului, a credinţei şi a credincioşiei îl va susţine. Cînd lupta reală începe, frumoasa şi strălucitoarea uniformă nu slujeşte la nimic, ea va fi înlocuită cu ţinuta de luptă. Astfel, veşmîntul alb este ridicat. Pentru a birui pe vrăjmaş, Hristos însuşi a lepădat slăvita-I înfăţişare şi a luat condiţia robului. Şi totuşi, niciodată slava Lui nu a fost mai evidentă ca atunci cînd „s-a pogorît", luînd chip de „rob... ascultător, făcîndu-se pînă la moarte, iar moartea de cruce" (Filipeni 2, 7—9).

Atunci Fiul Omului a fost proslăvit. Veşmîntul alb este scos şi Sfîntul Mir este şters, căci acestea au fost date nu pentru a fi simple însemne, ci realitatea însăşi, pentru a fi transformate în viaţă. Pentru aceasta preotul, în timp ce şterge Sfîntul Mir de pe trupul nou-botezatului zice:

„Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfinţitu-te-ai..."[8]

Acum neofitul este gata se înfrunte lumea, să înceapă mărturisirea (martirajul).

5. Tunderea[9]

Ultimul ritual este cel al tunderii. Tunderea a fost întotdeauna unul din ritualurile religioase fundamentale: simbol al ascultării şi al jertfei. Din vremuri imemoriale, oamenii au socotit că părul capului avea o *„mana"*, puterea naturală de a concentra forţa şi vitalitatea omului.

Un exemplu de astfel de credinţă este istoria biblică a lui Samson. Încă şi astăzi mai subzistă ceva din această credinţă, în preocuparea constantă a omului cu privire la coafura lui. Podoaba capilară rămîne expresia, simbolul frumuseţii umane ca forţă, simbolul identităţii naţionale (cf. stilului „afro"), simbolul chiar al unor deviaţii patologice profunde în om. În scurt, există o taină a părului ca un principal mijloc de afirmare, de proclamare a identităţii. Astfel, ritualul creştin al tunderii (care în afară de slujba botezului, se întîlneşte şi în alte situaţii), nu trebuie considerat ca un vechi şi venerabil ritual împlinit (nimeni nu ştie de ce), ca parte integrantă a unei moşteniri. În Biserică totul este totdeauna real. Orice act simbolic este simbolic tocmai pentru că revelează Realitatea, dimensiunea ei cea mai adîncă şi inefabilă cu care comunicăm prin intermediul ritualurilor. Tunderea postbaptismală începe printr-o rugăciune solemnă care rezumă sensul tainei: restaurarea omului prin botez ca făptură creată de Dumnezeu, cea mai perfectă şi frumoasă. Este ca şi cînd Biserica, încheind opera de restaurare contemplă omul şi scoate strigătul de bucurie şi de admiraţie: cît este de frumos!

„Stăpîne, Doamne Dumnezeul nostru care ai cinstit pe om cu chipul şi asemănarea ta, care l-ai împodobit cu suflet cugetător şi trup bine alcătuit încît trupul să slujească sufletului..."

Omul este chipul slavei şi frumuseţii nespuse a lui Dumnezeu, în aşa fel că admirînd frumuseţea omului şi a te bucura de ea înseamnă a da mulţumire lui Dumnezeu însuşi. Ca toate celelalte în această lume, şi frumuseţea a fost umbrită, degradată, mutilată într-o frumuseţe decăzută. Şi există totdeauna tendinţa de a o respinge ca pe o ispită demoniacă. Dar nu aceasta este experienţa pe care o are Biserica despre frumuseţe. În ciuda tuturor degradărilor ei, frumuseţea rămîne mereu

dumnezeiască, pecete așezată de Dumnezeu pe creația Sa. Omul este frumos și trebuie să regăsească sensul frumuseții sale, să se bucure de această frumusețe și să-l mulțumească lui Dumnezeu pentru ea, așa cum făcea un sfînt călugăr egiptean a cărui puritate a inimii îl făcea să distingă frumusețea divină chiar la o femeie pierdută.

În lumea noastră decăzută, calea spre frumusețea divină și restaurarea ei în om, este aceea a ascultării și a jertfei. Astfel noua viață începe printr-o jertfă adusă lui Dumnezeu, adică dăruirea lui Dumnezeu cu bucurie și mulțumire a ceea ce devenise în această lume simbolul frumuseții decăzute a omului. Aceasta este semnificația tunderii postbaptismale: este prima jertfă liberă și fericită a omului făcută lui Dumnezeu. Acest lucru este mai evident în cazul pruncilor: într-adevăr pruncul nu posedă încă nimic să-i ofere lui Dumnezeu, și de aceea luăm din puținul păr pe care-l are. Slăvită umilință! Aceasta pune începutul singurei și adevăratei căi spre frumusețe, spre bucuria și plinătatea reală a vieții.

Serviciul baptismal este acum împlinit și încheiat. Viața normală urmează să înceapă. Dar ea este diferită de normalitatea care ne este recomandată și chiar impusă de această lume, pentru că botezul rămîne izvorul și forța ei ascunsă, e adevărat, dar reală! Așa cum întreaga viață a Bisericii izvorăște din Paști și ne conduce spre Cincizecime, iar timpul de după Cincizecime către un alt Paște, viața noastră, izvorîtă în întregime din Botez este transformată într-o trecere — într-un pelerinaj și o ascensiune către „ziua cea neînserată" a veșnicei Împărății. În timp ce noi avansăm, luptăm, lucrăm, lumina tainică a acestei zile iluminează deja drumul nostru, reverberează pretutindeni, transformă totul, face din toate lucrurile viață în Dumnezeu și cale spre Dumnezeu. Atunci cînd slujba baptismală este încheiată botezul își începe lucrarea în noi.

NOTE

[1] Referitor la baptisteriu, semnificaţia şi funcţia lui în slujba botezului, vezi F.J. Dölger, „Zur Symbolik des Altchristlichen Taufhauses: das Oktagon und die Symbolik der Achtzahl" în „Antike und Christentum 4 (1943), p. 153—187; H. Leclercq „Baptisteriul" în „Dicţionar de arheologie creştină şi de liturgică", 2, 1, p. 382—469; W. M. Bedard, „Simbolismul izvorului baptismal" Washington, 1951.

[2] Cu privire la procesiunea post-baptismală, conform Sfîntului Ambrozie „De Myst." 43; Sf. Grigorie de Nazians, Patr. Graeca 36, 425 A; J. Daniélou, Bible et Liturgie.

[3] Voi examina partea Sfintei Liturghii care precede intrarea în lucrarea mea viitoare asupra Euharistiei (această lucrare postumă a apărut în limba rusă la Paris, în 1984. Trad. fr. de C. Andronikof, Paris, 1985). Cf. articolului meu intitulat „Tainstvo Vkhoda" (taina intrării), apărut în „Vestitorul acţiunii creştine a studenţilor ruşi", Paris, nr. 111, 1974.

[4] Într-adevăr, nu există nici un studiu exhaustiv asupra dublei celebrări euharistice a Paştilor. Aceeaşi evoluţie a avut loc în Occident; cf. J. W. Tyrer, Historical Survey of Holy Week, its Services and Ceremonial, Alcuin Club Collections 29, Londres, 1932, p. 169 sq.

Cît despre Orient, specialiştii liturgici nu par să considere că aici se pune o problemă: Cf. Lazar Mirkovich, Kheortologiia, în sîrbă, Belgrad, 1961, p. 62 sq. Principala dificultate rezidă în aceea că toate „Tipicurile existente sînt posterioare apariţiei acestei practici". Cf. A. Dimitrievski, Opisanie liturghiceskih rukopisci (Descrierea manuscriselor liturgice), vol. 1, Tipika, Kiev, 1895. Cf. de asemenea, de acelaşi autor, Bogoslujenie strastnoi i pashalinoi sedmiţ vo sv. Ierusalime (Liturghia săptămînii mari şi a săptămînii luminate la Ierusalim — în sec. IX şi X), Kazan, 1894; G. Orlov, Obiasnenie pashalnogo bogoslujenia (Explicaţia liturghiei pascale), Moscova, 1898. Se pare că dubla celebrare euharistică pascală — menţionată deja în „Peregrinatio 38 a Eteriei" — îşi are originea la Ierusalim.

[5] Cf. Sfîntului Ioan Chrisostom: „...Atunci cînd ies din apă, sînt conduşi către impresionanta masă încărcată cu daruri infinite, unde ei gustă din Trupul şi din Sîngele Stăpînului şi devin sălaş al Sfîntului Duh" (Învăţături baptismale 2, 27). Un studiu general al acestei „interdependenţe" a fost făcut de Daniélou, în Bible et Liturgie, cap. 9, 10 (şi cf. Almazov, Istoria, p. 438). Sfîntul Simeon al Tesalonicului (sec. XV)

scrie: „Este încununarea tuturor tainelor: spălaţi de întinarea păcatelor, deveniţi curaţi şi pecetluiţi în Hristos prin Sfîntul Duh, noi ne împărtăşim de însuşi Trupul şi Sîngele lui Hristos şi sîntem uniţi cu El fizic". (Pisania sv. otţov: ucitelei ţerkvi, vol. 2, St. Petersburg, 1856, p. 73, în rusă). Cît despre manualele de dogmatică, acestea pur şi simplu trec sub tăcere toate acestea (cf. Sylvestre, op. cit., p. 455 sq.; Gavin, op. cit., p. 316 sq.; Trembelas, op. cit., p. 139 sq.).

[6] Cu privire la ritualul zilei a opta, cf. Almazov, Istoria p. 466—475. Simeon al Tesalonicului, op. cit., p. 74—75; F. Cabrol, „Săptămîna mare şi originile omului liturgic" în „Originile liturgice", Paris, 1906.

[7] Referitor la a opta zi în teologia şi spiritualitatea creştină, cf. „Ziua Domnului" (serie de articole), Paris, 1948 şi Daniélou, Bible et Liturgie, cap. 16: „Ziua a opta".

[8] „Îndreptatu-te-ai, luminatu-te-ai, sfinţitu-te-ai..." Episcopul Veniamin scrie: „Adică, toate cuvintele cu excepţia ultimului «spălatu-te-ai», se referă la cele trei taine administrate neofitului. „Îndreptat" înseamnă că păcatele lui au fost iertate..., „Luminat" se referă la Mirungere şi „Sfinţit" se referă la „Sfînta Împărtăşanie" (Novaia Skrijal", ed. 14, St. Petersburg, 1844, p. 364, în rusă).

[9] Cu privire la tundere, cf. van der Leeuw, Religion, p. 286; Almazov, op. cit., 445 sq.

CONCLUZII

Concluzionînd acest studiu se pune evident întrebarea: ce înseamnă toate acestea? Cum se poate retrăi şi practica astăzi, într-un context care este, în mod clar, radical diferit de cel în care ritualurile descrise au fost elaborate şi au fost acceptate în întregime?

Această întrebare este necesară pentru că, din punct de vedere spiritual, nimic nu este mai periculos decît să trăieşti iluzoriu într-un trecut re-creat artificial, să cauţi în nişte ritualuri „vechi" venerabile şi pitoreşti, un refugiu împotriva unui prezent prozaic şi penibil. O astfel de atitudine religioasă, foarte frecventă astăzi, merge evident spre întîlnirea cu credinţa creştină, care tinde să transforme viaţa şi nu doar să furnizeze un succedaneu religios vieţii. Ar fi o greşeală să se vadă în acest studiu o simplă incitaţie la restabilirea trecutului, căci o astfel de întoarcere la trecut este cu adevărat irealizabilă. Dar este, de asemenea, periculos să adoptăm o atitudine de respingere a trecutului pentru simplu motiv că a trecut, adică să acceptăm ca monedă valabilă retorica modernă, conform căreia ar fi avut loc o revoluţie radicală în modul de a vedea azi viaţa, astfel încît omul nu-şi mai însuşeşte niciunul din conceptele de altădată. Dacă noi nu credem că Sfîntul Duh conduce şi astăzi Biserica, aşa cum a condus-o şi ieri şi va conduce-o pînă la sfîrşitul lumii, că Hristos este „acelaşi, ieri, astăzi şi în veac" (Evrei 13, 8), aceasta înseamnă să nu credem în Biserică, aceasta prezentîndu-ne doar o moştenire preţioasă culturală sau un trecut arhaic imposibil de acceptat.

Dacă, dimpotrivă, credem în Biserică, studierea trecutului ei nu are decît un scop: a descoperi şi a ne însuşi iarăşi şi iarăşi ceea ce există cu adevărat veşnic în învăţătura ei şi în viaţa ei, adică exact ceea ce transcede categoriile trecutului, prezentului şi viitorului, care are puterea să transforme viaţa noastră în toate epocile şi în toate situaţiile. Şi dacă studiul nostru asupra botezului face să reiasă divergenţe între trecut şi prezent, se arată de asemenea, sperăm, că aceste divergenţe se datorează nu unei evoluţii radicale a omului, cum socotesc mulţi astăzi, şi deci multe concepte pretins perimate n-ar mai conveni omului modern, ci ele rezultă din abandonarea treptată a propriei tradiţii, de către creştinii înşişi, a concepţiei despre lumea născută din credinţa lor şi exprimată în cultul lor.

Nu este oare evident, într-adevăr, că omul — oricare ar fi schimbările aparente ale ideilor lui şi a concepţiilor rămîne esenţialmente acelaşi? El se izbeşte de aceleaşi probleme, de aceleaşi mistere: misterul naşterii şi al morţii, al suferinţei, al bucuriei, al dragostei, al singurătăţii şi mai ales de ultima raţiune de a fi a vieţii lui. Filozofii au putut modifica terminologia lor, dar nu au încetat să dezbată aceleaşi chestiuni. Fără îndoială, ştiinţa a schimbat profund condiţiile exterioare ale vieţii, dar ea rămîne incapabilă — şi azi mai mult ca oricînd — să răspundă la chestiuni fundamentale asupra existenţei umane. Şi această permanenţă esenţială a condiţiei umane nu este nicăieri mai bine revelată ca în „revenirile" necontenite ale omului la religiozitate şi la credulitate, ceea ce cuprinde azi vrăjitoria, magia, orientalismul şi toate nuanţele, pseudomisticismul sub toate formele şi primitivismul de orice soi.

Nu este evident, de asemenea, că hiatusul existent între Biserică şi lume nu este de loc propriu epocii noastre şi civilizaţiei noastre, ci el a existat dintotdeauna,

desigur, sub alte forme şi manifestări, pentru că, în ultimă analiză, aceasta ţine de însăşi natura credinţei creştine? Elita de la Atena a rîs batjocoritor cînd Sf. Pavel a vorbit de Înviere. Civilizaţia greco-romană a denunţat creştinismul ca pe o ură a neamului omenesc. Imperiul roman a persecutat pe creştini zicîndu-le: *Non licet vos esse!* (nu-i îngăduit ca voi să existaţi). Dar chiar în lumea creştină, în timpul a ceea ce s-a numit societate şi cultură aparent creştină, oricine căuta să ducă o viaţă autentic spirituală, să urmeze cu adevărat pe Hristos, era totdeauna respins într-un fel sau altul de această lume. Astfel, deşi omul a rămas esenţialmente acelaşi, „această lume" în care noi trebuie să trăim şi care condiţionează viaţa noastră, oricît de diferită ar putea să pară în raport cu cea din vremurile vechi, rămîne aceeaşi, lumea în care Evanghelia creştină va fi totdeauna un scandal şi o nebunie.

Tragedia nu este deci aceea că Biserica n-ar fi înţeles lumea şi nu ar fi urmat-o în pseudo-metamorfozele ei. Tragedia rezidă în aceea că Biserica a urmat prea de aproape, adoptînd pentru a-şi explica credinţa, filosofii şi forme de gîndire care-i sînt străine, poluînd pietatea ei cu vechea dihotomie precreştină între natural şi supranatural, cultul cu adăugiri fie legaliste, fie magice şi, mai ales, abandonînd ceea ce afla chiar în inima credinţei primitive: perceperea Bisericii însăşi ca o tensiune între vechi şi nou, între lumea aceasta şi cea care va veni, ca prezenţă printre noi a Împărăţiei lui Dumnezeu pe care Biserica o prevede, şi o aşteaptă.

Şi pentru că, în această lume modernă a noastră — unde, repetăm, noi ortodocşii sîntem o infimă minoritate, respinşi, persecutaţi, divizaţi, fragmentaţi, nesiguri şi, în acelaşi timp incredibil de plini de suficienţă şi chiar triumfalişti, glorificînd necontenit un trecut pe care noi înşine l-am trădat — este nevoie urgentă de o redresare. Acest efort trebui să constea în revenirea ortodocşilor la

propria lor mentalitate, în această experiență a Bisericii care este unica sursă a unei concepții autentic ortodoxe asupra lumii și a unei vieți autentic creștine. Ori, această sursă mereu vie și dătătoare de viață este exact Botezul — botezul nu ca un mijloc printre altele de a dobîndi harul și pentru care tot ceea ce avem de făcut este să învățăm pe de rost o formulă alcătuită din două rînduri, dintr-un manual oarecare, ci botezul ca act esențial, prin care Biserica relevează mereu și comunică propria ei credință, experiența ei asupra omului și a lumii, a creației, a căderii și a răscumpărării, a lui Hristos și a Sfîntului Duh asupra vieții și a creației noi, în scurt, botezul ca izvor al întregii vieți și vieții creștine în fiecare din noi.

Pentru ca experiența noastră asupra Bisericii și a vieții creștine să devină baptismală, adică raportată la taina botezului ca izvor și inspirație în toate, trebuie să începem prin a redescoperi adevăratul sens al botezului; nu al botezului ca act, rămas astăzi așa cum a fost întotdeauna, nici ca ritual care, deși mutilat, rămîne, de asemenea, esențialmente același, ci tocmai redescoperirea sensului profund și a forței pe care o exercită asupra noastră. Acest lucru nu se poate face decît prin educație, care a fost totdeauna înțeleasă — cel puțin în Biserica primară — ca un tot indivizibil cuprinzînd învățămîntul, experiența liturgică și efortul spiritual. De această educație avem astăzi nevoie mai multă decît orice, cu scopul de a face ceea ce noi credem, de a crede ceea ce noi facem și de trăi în armonie cu ceea ce ne este dat ca viață și ca putere.

Învățămîntul

Am încercat să arătăm că fiecare ritual, fiecare act al slujbei botezului sînt concretizarea, revelarea și expresia credinței Bisericii, a ideii de Dumnezeu, de om, de lume,

aşa fel că dacă, pe de o parte, trebuie să cunoaştem şi să avem această credinţă pentru „a înţelege" slujba, această slujbă, pe de aită parte „împlineşte" realmente credinţa, este epifania ei existenţială şi, de asemenea, darul ei. De unde această corelaţie a cărei expresie tipică şi foarte normativă se găseşte în pregătirea catehumenilor pentru botez, precum şi în mistagogia pascală postbaptismală. Această normă trebuie să o reintroducem în propria noastră educaţie religioasă, din care noi trebuie să facem centrul şi inspiraţia întregii noastre educaţii. Căci atîta timp cît în sistemul nostru de învăţămînt — fie în institutele teologice, fie în şcolile catehetice elementare — Biblia, doctrina, cultul şi spiritualitatea vor rămîne practic izolate una de alta, vor reprezenta materii vag unite în cadrul formal al unei programe de studii, nu numai că fiecare din ele va avea tendinţa să devină o abstracţie intelectuală, dar niciuna nu va fi în măsură să reveleze credinţa în plenitudinea vie, concretă şi realmente existenţială. Este exact triumful unui astfel de program de studii care a antrenat, în Biserica Ortodoxă divorţul progresiv între teologie şi cult, şi transformarea ulterioară a teologiei, adică a învăţămîntului teologic, într-o întreprindere exclusiv intelectuală, destinată intelectualilor, dar practic neglijată de Biserică. Ceea ce trebuie deci făcut — şi botezul este aici un punct de plecare evident — este să reunim învăţămîntul cu experienţa Bisericii aşa cum este ea revelată şi comunicată în cult, aşa fel ca învăţămîntul să devină explicaţia acestei experienţe şi cultul să devină împlinirea credinţei.

Dar pentru aceasta, trebuie ca şi cultul să fie concretizarea şi expresia lui „*lex orandi*" a Bisericii. Dacă scurtul nostru studiu asupra slujbei botezului revelează dimensiunile cosmice, eclesiologice şi eshatologice ale credinţei noastre şi ale spiritualităţii noastre, cum să facem ca toate acestea să se traducă în ceremoniile noastre

baptismale private, mondenizate la maximum, fapt care slăbeşte şi contrazice aproape toate perceptele şi învăţăturile Sfinţilor Părinţi, spiritul ca şi litera tradiţiei liturgice însăşi? Repetăm încă o dată că nu avem nevoie să reinventăm slujba botezului. Ea există, este aici — conţinută, implicată în ritualul existent, trebuind doar să fie restabilită şi purificată. Căci chiar dacă pare să fie imposibil să revenim la marea celebrare pascală a botezului, la celebrarea baptismală a Paştelui, nu înseamnă că credinţa Bisericii, revelată şi împlinită în botez, nu poate fi restabilită prin reconstituirea unităţii ei organice cu înălţarea euharistică — în comuniune cu întreaga Biserică — spre masa lui Hristos în Împărăţia Sa. Cînd deci ortodocşii — şi în primul rînd aceia care sînt însărcinaţi cu salvarea Tradiţiei — vor înţelege că o mare parte din „tradiţionalismul" nostru traduce în fapt o abdicare în faţa unei mentalităţi neortodoxe, în timp ce o mare parte din ceea ce este denunţat ca inovaţie nu-i decît o arzătoare sete de ortodoxie, în plinătatea adevărului?[1]

În sfîrşit, este timpul pentru noi să revenim la izvoarele baptismale ale adevăratei spiritualităţi creştine, să reexaminăm — în lumina tainei naşterii din apă şi din Duh — confuzia spirituală a epocii noastre şi numeroasele reţete pseudospirituale care ne sînt propuse astăzi. Ca şi doctrina şi cultul, spiritualitatea nu este o operaţie distinctă şi suficientă din care ajunge să-i înveţi tehnica pentru a excela în ea: în ultimă analiză, este viaţa nouă însăşi, izvorîtă din Biserică şi găsindu-şi inspiraţia şi criteriile acolo unde se găseşte Biserica — în moartea cu Hristos a omului vechi, în învierea cu Hristos la o viaţă nouă, darul Sfîntului Duh care ne face împăraţi, preoţi şi profeţi, şi în participarea la viaţa tainică, dar reală a zilei a opta, ziua fără de sfîrşit a Împărăţiei.

Desigur, nici o revenire — teologică, liturgică sau spirituală — nu poate să fie instantanee, fructul unor simple reforme şi ajustări exterioare. Ne vor trebui pentru

aceasta multe studii făcute cu răbdare, un lung şi atent lucru pastoral, şi multă dragoste. Dar mai ales, va trebui să aprofundăm conştiinţa noastră bisericească, conştiinţa Bisericii însăşi, care este sete arzătoare pentru apa vieţii. Eu sînt absolut convins că un astfel de reviriment este nu numai de dorit şi posibil, ci numai printr-o redescoperire comună a semnificaţiei reale a botezului, a plinătăţii lui, a frumuseţii lui, a forţei şi bucuriei lui noi vom putea face iarăşi din credinţa noastră „biruinţa care a triumfat asupra lumii" (I Ioan 5,4).

Această convingere am vrut eu să o mărturisesc, oricît ar fi de imperfect făcută.

NOTE

[1]Principala problemă, aici, rezidă evident în restabilirea legăturii liturgice, şi deci spirituale, între botez şi euharistie, între Taina intrării în Biserică şi Taina Bisericii. Altădată, şi chiar după ruptura legăturii între Botez şi Paşte, practica consta în a da împărtăşania noilor botezaţi prin intermediul Sfintelor Daruri rămase neconsumate. Aceasta arată că botezul se săvîrşea imediat după Sfînta Liturghie (cf. Simeon al Tesalonicului, op. cit., p. 73 sq.). Această practică este curentă încă la greci. Dar, deşi această practică este desigur mai bună decît o separaţie totală a botezului de euharistie, ea rămîne totuşi defectuoasă: sper că am explicat suficient că nu numai împărtăşirea, ci întreaga euharistie poate constitui împlinirea tainei botezului.

Singura soluţie constă atunci în restabilirea liturghiei baptismale, adică celebrarea botezului imediat înaintea Sfintei Liturghii şi în legătură organică cu aceasta.

Această restabilire trebuie să facă obiectul unui studiu şi al unor discuţii aprofundate şi, în final, al aprobării ierarhiei, fără sancţionarea, făgăduinţa şi binecuvîntarea căreia nimic nu trebuie să se facă în Biserică. Sugestiile de aici sînt, aşadar, formulate cu titlu provizoriu, ca un punct de plecare al unei dezbateri liturgice şi pastorale foarte necesară.

A) Pare potrivit că partea prebaptismală a slujbei botezului de astăzi (rugăciunile de primire a catehumenului, exorcismele, lepădările,

mărturisirea de credință, ritual care, după cum știm, era etalat în toată perioada catehumenatului, sau făceau obiectul unei slujbe distincte de cea a botezului propriu-zis, are loc înaintea Sfintei Liturghii: Astfel, dacă Liturghia trebuie să înceapă la ora 10, acest ritual se face la 9.30. Locul acestui ritual este pridvorul sau nartextul.

B) Propun ca, atunci cînd Liturghia este precedată de Botez, Binecuvîntarea de început (Binecuvîntată este Împărăția...) să se dea de către preot deasupra apei botezului, și apoi să urmeze ectenia mare, incluzînd cererile de binecuvîntare a apei.

C) Vor fi săvîrșite atunci ritualul botezului: binecuvîntarea apei, ungerea apei și a neofitului cu untdelemnul bucuriei, scufundarea, îmbrăcarea și Mirungerea.

D) Imediat după Mirungere, preotul face procesiunea înconjurînd cristelnița, în timp ce credincioșii cîntă: „Cîți în Hristos v-ați botezat..." și după al treilea înconjur îl aduce pe prunc pînă la treptele soleiei, unde va rămîne cu nașii pînă la împărtășire. În timp ce strana cîntă „slavă..., și acum..., în Hristos v-ați botezat...", preotul intră în altar, sărută Sfînta Masă și apoi trece la Locul cel Prea Înalt.

E) Două prochimene: cel al botezului și cel al zilei; două texte evanghelice: al botezului și al zilei.

F) Apoi Liturghia continuă în mod normal. Ecteniile și rugăciunile pentru catehumeni pot fi acum omise.

G) Nou botezații vor primi Sfînta Împărtășanie înaintea celorlalți credincioși.

În care zi trebuie săvîrșită Liturghia baptismală?

Duminica riscă să prezinte anumite dificultăți practice. Astfel, prin analogie cu Paștile, cea mai potrivită zi, după părerea mea, este sîmbăta. Această ceremonie trebuie anunțată întregii parohii, așa încît un cît mai mare număr de credincioși să poată asista la taina nașterii celei noi și să participe la ea.

Totodată, este de la sine înțeles că restabilirea acestei liturghii baptismale nu va da rezultate reale decît dacă este pregătită cum se cuvine, atît în cadrul învățămîntului teologic și al catehezei religioase, cît și în Biserică, prin predică, adică numai dacă face obiectul unei aprofundări a conștiinței ecleziale. Slujbele religioase trebuie să reveleze credința Bisericii, să o facă vie. Nici o schimbare liturgică nu va reuși nimic dacă nu este expresia și încununarea propriei noastre neoconvertiri la credința ortodoxă în toată plinătatea ei.

CUPRINS